

2016

La Philosophie Poétique d'Édouard Glissant, Un Monisme Vitaliste

David Llorca

Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Llorca, David, "La Philosophie Poétique d'Édouard Glissant, Un Monisme Vitaliste" (2016). *LSU Doctoral Dissertations*. 2862.

https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/2862

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Graduate School at LSU Digital Commons. It has been accepted for inclusion in LSU Doctoral Dissertations by an authorized graduate school editor of LSU Digital Commons. For more information, please contact gradetd@lsu.edu.

LA PHILOSOPHIE POÉTIQUE D'ÉDOUARD GLISSANT,
UN MONISME VITALISTE

A Dissertation

Submitted to the Graduate Faculty of the
Louisiana State University and
Agricultural and Mechanical College
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

in

The Department of French Studies

by

David Llorca

Maîtrise en philosophie, Université Marc Bloch, Strasbourg II, 2005

M.A., Université de Paris V, 2009

May 2016

PREFACE

J'ai toujours profondément aspiré à relier philosophie et poésie, pensée et mouvement, théorie et action, école et vie, intérieur et extérieur. Après avoir grandi près des Charmettes, épousé de curieux espoirs salésiens et emprunté des chemins rhodaniens et rhénans qui ne mènent nulle part sinon à l'entre-deux-rives, j'ai parcouru l'océan, survolé l'animisme charlésien, et pris immersion interculturelle auprès d'Evangeline. Du Rhône au Rhin et de la Rivière Charles au Mississippi, j'ai parcouru les pensées des peuples et relayé les miennes. Les eaux nous définissent tout autant que le territoire. Par suite de plusieurs déterritorialisation ou fuites, j'ai pris souche au pays de Louis, pays d'or et de pourpre, où l'atmosphère dense et humide nous inscrit sur la durée. De Platon et Hegel, je suis passé à Chamoiseau et Glissant, comme au travers d'un prisme verluissant. Les souvenirs colons de ma filiation pied-noir andalouse m'ont empli de viscérale bile sur la question Créole et j'ai là deviné, derrière la question francophone du Maghreb aux Antilles, à travers l'Afrique Noire, l'empreinte de la sulfateuse gnose socratique.

C'est donc à Lafayette où, enseignant de jour, étudiant de nuit, j'ai relié mes sempiternelles chimères aux soucis identitaires de ces déracinés, relié la vie et ma pensée, mes divagations solitaires et les gestes solidaires. Dans ce lieu écarté j'ai croisé mon destin, et, le cœur rempli par une toute folklorique oragane, j'ai appris à aimer, et mes études, et la vie.

Je cherche encore son œil, mais déjà le pressens. L'avènement de la Vérité, selon Hegel prendra racine non en Orient ou Occident, mais en Amérique, continent hybride et chaviré, ou tout reste encore possible. Glissant en a eu non seulement l'intuition, mais en a encore établi le tracé. Non qu'il ait jusqu'ici pensé l'impensable, l'utopie, l'incarnat, mais qu'il ait chanté, blasphémé, vociféré, durant soixante ans, l'imprononçable.

Sa poésie m'a relié à ma philosophie, et lui a donné Grâce... à lui, j'ai retourné l'organe, écarté l'horizon d'ivoire. Le tourbillon stérile de ma pensée s'est fertilisé jusqu'au dedans de mes veines. Je l'ai joué, dansé et en prends conséquence. Par ce mémoire je le présente autrement, comme un nouveau vent d'impressions relatées au passé. J'espère ainsi vous partager la vie, la pensée, surtout la portée de cette fabuleuse épopée. C'est un grand honneur pour moi.

Quant à la forme, quelle thématique adopter pour restituer fidèlement son œuvre ? Suivre sa vie, sa pensée, l'articulation de ses concepts, la lettre de ses é-crits, mon imaginaire, les imaginaires du monde, les critiques, ma critique ? Quelle approche permet le mieux d'assembler la diversité de ses concepts dans l'unité de sa prose ? Comment rendre compte de sa philosophie si ce n'est en empruntant plusieurs chemins, au risque qu'ils ne mènent nulle part (Heidegger) sinon à l'aporie (Derrida) : relier sa vie et sa pensée (Créolisation), rappeler ses sources d'influence (platonique), le comparer à ses contemporains (Nancy, Levinas, Deleuze) et le prendre au dépourvu de son spectre de l'Un (Hegel). Je suis donc passé par plusieurs phases ou plateaux, pour ensuite les casser et en reconstruire de nouveaux, certes plus élaborés, plus complexes, mais aussi plus symbiotiques. J'espère que vous saurez saisir au vol la logique parfois un peu obscure (opacité oblige) de cette thèse sur la Relation comme philosophie (1), de la philosophie comme poésie (2), de l'être comme étant (3) et de l'histoire comme devenir (4).

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	ii
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION	1
1 SOUQUES : DU PREMIER POÈME AUX LITTÉRATURES DU MONDE	4
1.1 « Philosophie de la Relation, poésie en étendue »	4
1.2 « Étendue » poétique de la poésie	6
1.3 Les Souques, pensée des origines	9
1.4 La pensée de l'Un dans son origine : Parménide, Platon, Socrate et Aristote	15
1.5 Langage de l'Un	22
1.6 Logique de la Relation	25
1.7 La θεωρία mystique et critique nietzschéenne de la philosophie	28
1.8 La généalogie de la connaissance, Jacques Derrida	32
1.9 Dans le morne de Bezaudin : digenèse et Antillanité	39
1.10 Le lieu d'origine et les lieux de relation	43
1.11 Le cri ancestral et le rejet du père occidental	46
1.12 Le « Tout-Monde » de la Relation	48
2 PHASES, PLATEAUX, COUCHES, OU STRATES PHILOSOPHIQUES	51
2.1 La pensée archipélque	51
2.2 La pensée nouvelle des frontières	53
2.3 La pensée de l'errance, ellipse et tourbillon, mouvement de l'imaginaire	54
2.4 La pensée de la créolisation	58
2.5 La pensée de l'imprévisible	66
2.6 La pensée de l'opacité et de l'intersubjectivité	70
2.7 Généalogie de l'ontologie : la relation n'est pas un existant et échappe aux catégorisations aristotéliennes	70
2.8 La conception de l'altérité ne peut se fonder sur une ontologie	75
2.9 Éthique de la Relation: La violence de l'Être chez Lévinas	76
2.10 Jean-Luc Nancy : L'identité singulier-plurielle	85
2.11 Edgar Morin et le dialogisme	89
2.12 La pensée de la relation	93
2.13 La pensée de la Trace, ou la trace de l'Être dévoilée au travers de l'éclaircie de la clairière	99
2.14 Madou et le lien vie-philosophie	105
2.15 Qu'est-ce ainsi une philosophie de la Relation ?	110

3	CASSES: DU DÉRACINEMENT DE L'ÊTRE AU TOURBILLON DES ETANTS, MISE EN MOUVEMENT DE LA QUESTION DE L'ÊTRE	116
3.1	La Relation comme Histoire ou le devenir de la Relation.	118
3.2	La trace de la pensée de la trace : de l'Un à l'autre de la Relation	119
3.3	L'anthologie de la poésie du Tout-Monde	123
3.3.1	Les quatre éléments :	124
3.3.2	Les vents : l'air sublunaire et l'éther supralunaire.....	125
3.3.3	Cosmologie	126
3.3.4	Commentaire de la Préface	127
3.3.5	Du vacarme des mots à la contemplation de l'être.	127
3.3.6	« Rien n'est vrai, tout est vivant »	129
3.3.7	« L'étendue du poème n'est pas infinie »	130
3.3.8	Décolonisation versus désorientation	131
3.4	L'Odyssée de la Relation	134
3.5	L'épopée des Longoués et des Béluses	136
3.6	Trois poètes pour dire le monde	137
4	ERRES : INTERTEXTUALITÉ	141
4.1	Le monisme vitaliste de Deleuze et Guattari	142
4.1.1	Vitalisme ontique	142
4.1.2	Critique du langage	145
4.1.3	Héritage d'Ontologies Cosmologiques: vers une écologie ?	147
4.1.4	Rhizome contre racine-souche unique	151
4.1.5	Nomadisme-errance	152
4.1.6	Le corps sans organes	153
4.1.7	Paysage-histoire ou géophilosophie.....	154
4.2	La relation à Hegel	155
4.2.1	Un rapport ambigu	157
4.2.2	Dépassement-remplacement d'Hegel	160
4.2.3	Dialectique du maître et de l'esclave	160
4.2.4	Paysage-histoire contre Histoire de l'Esprit	162
4.2.5	Poésie et philosophie.....	164
4.2.6	Limites de cette refondation.....	167
4.3	Après le détour au pays de l'Un, <i>Retour au pays natal</i>	170
4.4	La poétique politique de la négritude d'Aimé Césaire.....	171
	CONCLUSION.....	176
	BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS	182
	BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTÉS	187

APPENDIX.....	191
1. STRUCTURE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELATION	191
2. FRIEDRICH NIETZSCHE.....	194
3. DELEUZE ET GUATTARI	197
4. AIMÉ CÉSAIRE.....	200
VITA.....	202

ABSTRACT

Édouard Glissant (1928-2011) is a world famous poet and novelist from French Island Martinique who, following the footsteps of Aimé Césaire, tried to heal the traumatic disruption and resolve the identity crisis of Creole people after the abominations of slavery and colonization by poetic sublimation and engaged thoughts. How is Glissant a philosopher? How does he articulate poetry and philosophy together? What does he understand by “Relation”, why is it central in his thought and how does the articulation of all his concepts around it make a philosophical ensemble? How original and cohesive is this ensemble? Also, as we know that many of his concepts come from Deleuze and Guattari, and we will notice that most of his other concepts have been abundantly used by contemporary thinkers (like Heidegger, Levinas, Nancy, Morin...), what is the specificity of their articulation?

We will see how Glissant has a very specific way of putting things together because of this Caribbean and Creole culture and that he has the ambition of recreating a new philosophy and a new History that will be more considerate with the legacy of minorities, especially the Creole people. Explicitly relating his philosophy to his life in a very poetic way, he believes the example of the Antilles constitutes a perfect model for the world we live in and as such its quest of identity can be extended as a model for mankind. He therefore ambitions to move the pre-Socratic debate from the archipelago of Greece to the archipelago of Antilles based on different answers, especially recusing Plato and his rejection of poetry as a way to knowledge. From this new foundation, he ambitions on creating a new History and hopes to renew the arts and politics. However, in what does his prevention against totalitarian regimes and system of thoughts successful? How can his thought of the “Whole World” (“*Tout-Monde*”) be exempted from it? What are his relationships with thinkers considered totalitarian like Plato and Hegel?

INTRODUCTION

Entre épopées romanesques sans héros, poésies identitaires débridées, et essais poétiques entrelacés, l'écriture d'Édouard Glissant défie toute classification. Pourtant sa démarche est parfaitement cohérente, telle que l'indique la série des cinq « poétiques » numérotées publiée sur près de cinquante ans, ou bien la saga martiniquaise des *Longoué* et des *Béluse* perpétrée au long de ses romans. Partant d'une préoccupation personnelle et identitaire qui se retrouve chez tout un peuple ayant subi les tourments de l'esclavage et de la colonisation, toute son œuvre se résume à exprimer un « cri » poétique, à en effectuer la relecture au moyen d'essais dits « poétiques », puis à réinventer son histoire par la création romanesque : la poésie « dit », la poétique fait prendre conscience de ce qui a été dit et le roman reconstruit à partir de cette conscience.

Toutefois l'enjeu de son œuvre dépasse largement la question identitaire lorsque, redéfinissant l'histoire de son peuple, il l'étend à tous les peuples issus de la colonisation et de l'esclavage et la dresse contre l'idéologie de l'impérialisme occidental. L'argumentation politique de ses essais prend alors des tournures de métaphysique post-moderne. Avec lui, la poésie devient source de connaissance et rivale avec la philosophie, la science et la politique. Toute la tradition philosophique occidentale visant depuis Platon à isoler la méthode rationnelle, dite scientifique, de l'imagination, du mythe et de la poésie et à l'imposer au reste du monde se serait fourvoyée et serait cause de cet abus et de ce « cri » des peuples dominés. C'est pourquoi lui-même, Glissant, se propose de revoir cette imagination fondatrice, voire de la refonder. En sus de poète, dramaturge, essayiste et romancier, serait-il « philosophe » au sens propre du terme ? Articule-t-il une vision du monde suffisamment cohérente pour qu'elle soit qualifiée ainsi ? Or comment le justifier s'il se défend de son héritage et prétend tout reconstruire ? Et comment définir sa philoso-

phie, vérifier sa cohérence, et justifier de sa pertinence face aux problèmes contemporains ? Voici quelles sont les questions qui nous ont amenées à conduire cette étude.

Le titre de son dernier ouvrage, *Philosophie de la Relation* (2009), montre que Glissant considérait que la portée de sa pensée pouvait s'apparenter à de la philosophie. Pourtant jusque-là s'opposait-il systématiquement à la démarche philosophique et présentait sa pensée non comme une philosophie mais comme une *Poétique de la Relation* (1990), du titre de son troisième essai. Sa démarche aurait-elle évolué ? Ou bien sa perspective ? De quelle(s) nature(s) serai(en)t son œuvre ? En quoi le poète serait-il philosophe ? Passant d'une *Poétique de la Relation* (1990) à une *Philosophie de la Relation* (2009) tout en maintenant la cohérence de sa pensée, Glissant précise son intention : son œuvre se veut être fondatrice d'un réel mouvement philosophique, voire d'une nouvelle métaphysique : celui (ou celle) de la Relation. S'attaquant en général à la tradition qui depuis Parménide, mais encore avec Platon, au nom de la supériorité du discours rationnel, a dénigré le mythe, l'imaginaire, la prétention à la poésie de dire et de fonder le monde du langage et des hommes, Glissant finit par se concentrer essentiellement sur la pensée de la Raison absolue, qui est aussi celle qui introduit notre époque moderne. En effet, le mythe moderne de l'Un n'est plus celui de Parménide ou celui de Platon mais celui d'Hegel. Il convient donc de le repenser. En ce sens, reprenant à son compte l'ensemble des philosophies jusque-là articulées à son compte, il prétendrait faire leur synthèse dans une nouvelle approche philosophique, à l'instar des grandes synthèses établies par Aristote ou bien Hegel. Mais parvient-il seulement à sortir de la dialectique de l'Esprit ?

C'est donc en cherchant à identifier correctement sa démarche littéraire que nous espérons découvrir des clés de lecture originales menant à interpréter plus justement la portée de sa pensée. Et comme fil directeur, nous nous proposerons d'effectuer l'étude suivie de son dernier

grand essai, *Philosophie de la Relation, poésie en étendue*, dont l'étendue semble suffisamment exhaustive : dernière œuvre majeure écrite à quatre-vingt ans, elle semble retracer son histoire, sa philosophie et l'étendre à l'histoire de la philosophie toute entière, à la manière de la *Phénoménologie* hégélienne, mais en remplaçant l'Esprit des peuples par la Relation, et la Raison absolue par le poème. Nous verrons comment Glissant se glisse progressivement dans la logique matricielle de l'Occident pour la refonder de l'intérieur (1. Souques), comment, à partir de sa pensée « archipélique », il transpose « l'étendue » antillaise dans le « lieu » hellénique et fonde une nouvelle philosophie, dite de « Relation » (2. Phases). Afin de saisir l'ampleur de cette *Philosophie de la Relation*, nous ferons régulièrement recours à des comparaisons conceptuelles avec ses principaux cercles d'influence intertextuels, notamment en nous référant aux passages cités dans le dernier ouvrage publié de son vivant, *La Terre, le feu, l'eau et les vents, Anthologie de la poésie du Tout-Monde* (2010), que nous considérons comme son ultime chef d'œuvre et dans lequel il regroupe les passages les plus signifiants des auteurs qui ont le plus influencé sa réflexion (3. Casses). Après avoir découvert que sa problématique centrale, empruntée à Deleuze et Guattari, est d'ordre ontologique, nous essayerons de montrer qu'il ne cherche pas seulement à refonder la métaphysique sur de nouveaux concepts mais à repenser le rapport de l'homme au monde et à l'Histoire dans une perspective poétique inédite en se lançant dans une « ontique vitaliste » du devenir historique grâce à une « écoéthologie » du paysage et de la pensée (4. Erres). Seulement en quoi se distingue-t-il de Deleuze et Guattari et surtout comment parvient-il à sortir de la conception hégélienne de l'Histoire dans lequel il s'inscrit en tant qu'écrivain, poète et philosophe ?

1 SOUQUES : DU PREMIER POÈME AUX LITTÉRATURES DU MONDE

Nous commencerons donc notre étude en suivant le fil de la *Philosophie de la Relation*. Plutôt que de partir d'une théorie abstraite pour tenter de la démontrer dans un développement ultérieur qui constituera le tissu de l'essai, Glissant commence son essai sous la forme d'un poème cosmogonique ou d'un mythe. On peut ainsi déjà observer que son approche philosophique diffère de la méthode dite typique du discours rationnel ou mathématique qui procède par déduction à partir d'un axiome. Est-il poète ou philosophe ?

1.1 « Philosophie de la Relation, poésie en étendue »

Si la première partie de son titre montre que Glissant considérait que la portée de sa pensée pouvait s'apparenter à de la philosophie, la seconde retient la trace de la poésie, ainsi qu'il la présentait dans sa *Poétique de la Relation, poétique III* en 1990 : « La poétique de la Relation est toujours ainsi une philosophie, et inversement : elles se préservent mutuellement des fausses finalités. Alors nous découvrons émerveillés que la langue des philosophies est d'abord celle du poème » (page 16). Aurait-il changé d'opinion ? Serait-il devenu « philosophe » ? « Qu'est-ce ainsi, une philosophie de la Relation ? » se demande-t-il page 82 dans son dernier essai (PhR), avant d'affirmer : « Un impossible, en tant qu'elle ne serait pas une poétique » (PhR 82). Que signifie-t-il par là ? Qu'entend-il par « philosophie de la Relation » et par « poésie en étendue » ? Et en quoi philosophie et poésie se rejoignent dans cet essai ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer en analysant sa prose.

Cet essai semble constituer l'aboutissement de ses cinq essais « poétiques » publiés sur 54 ans -- *Soleil de la conscience, l'Intention poétique, Poétique de la Relation, Traité du Tout-Monde, La cohée du Lamentin* -- numérotés de « I » à « V », et il viendrait illustrer son seul essai esthétique, *Une nouvelle région du monde, esthétique I*.¹ Il n'a pas été écrit d'un seul bloc, mais fut constitué à partir de quatre conférences internationales données sur trois continents différents² dans un style tour à tour opaque et didactique, poétique et conceptuel. Ce choix de synthèse composite en écriture plurielle constitue ainsi une présentation fidèle à la pensée de la « Relation », et s'adressant à l'origine à un auditoire provenant des quatre coins du monde, évoque déjà les dimensions du « Tout-Monde ». C'est pourquoi *Philosophie de la Relation* constitue une intention non-systématisante de circonscrire toute l'œuvre poétique de Glissant autour des concepts de « Relation » et de « Tout-Monde » avec une portée philosophique... et une occasion idéale pour en faire—toute en *étendue*—la double généalogie. Voici ce qui est dit de cet ouvrage sur son site internet officiel³ :

Pour avoir placé ce dernier essai majeur sous le signe de l'*étendue*⁴, Glissant réalise là en effet un ultime élargissement, et d'ailleurs assez imposant, de sa conception du Tout-Monde et de la Relation. Le propos n'est pas simplement récapitulatif (bien que la deuxième partie de l'essai dresse le panorama des aspects de cette pensée en, marche), mais livre en ouverture une étourdissante réflexion sur les origines de la parole poétique, sorte de plongée divinatoire dans les temps d'avant les civilisations instituées. La Relation est désormais étendue dans l'espace mais aussi dans le temps, en quête des fondements de poésie, et des assises de la quête philosophique qui meuvent à la fois l'individu et les communautés.

¹ Ce qu'il explique dans PhR IV page 25

² Dit-il dans PhR XV p.90-91

³ Voir <<http://www.edouardglissant.fr/essais.html>>, site conçu, écrit et réalisé par Loïc Céry, directeur de l'IFUPE (Institut de formation universitaire pour étudiants étrangers), spécialiste de Saint John Perse, et ami et confident d'Edouard Glissant.

⁴ Nous avons intentionnellement placé les substantifs du mot « étendue » en italique dans le texte afin de préparer son explication à venir.

Philosophie de la Relation est donc l'essai qui semble le mieux représenter la palabre « glissantienne ». C'est pourquoi nous suivrons sa structure afin d'expliquer les va-et-vients de sa pensée de l'errance, sans nul doute conceptuelle, mais également organique, vivante et en mouvement, pensée constamment en rapport avec son lieu d'où elle prend origine et soumise au devenir, et dont le concept ne pourrait totalement se détacher de l'œuvre sans trahir sa spécificité...

1.2 « Étendue » poétique de la poésie

Afin de mieux saisir le mouvement décrit dans cette œuvre, il nous faut commencer par expliquer ce qu'entend Glissant par la notion d'« étendue » mentionné dans le sous-titre, « poésie en étendue ». Une poésie « en étendue » est plus qu'une simple poésie. Elle « étend » l'imaginaire, la musique, la sensibilité que présuppose le poème au-delà des mots. Aux concepts, aux idées, à la vérité, et à la nature. Elle est plus que simple divertissement : connaissance, conception du monde, philosophie. C'est pourquoi Glissant lui préfère le terme de « poétique », qui englobe cette acception.

Cependant, l'emploi du terme « étendue » n'est pas anodin. Glissant en fait un usage extrêmement répétitif, et déjà il révèle ici le sens de sa poétique. Prenons par exemple une citation parue en 1998 en préface d'un livre que Glissant a écrit sur Saint John Perse: « Le réel est tramé *en étendue*, récusant toute fausse profondeur [...] La parole poétique est multiple, ce qui la construit pourtant est son unité souterraine. *Étendue* et Profondeur.»⁵ Ce terme d'« étendue » s'oppose à celui de « profondeur » dans le langage « glissantien ». Il évoque la surface,

⁵ Edouard Glissant, « L'Étendue et la Profondeur », préface à Mary Gallagher dans *La créolité de Saint-John Perse*. Paris : Gallimard, « Les Cahiers de la NRF », Cahiers Saint-John Perse N° 14, 1998. p. 13-14.

l'horizontalité, la superficie, la diversité infinie et indénombrable présente dans l'espace. Mais comme la notion d'espace contient déjà l'idée de mesure et de quadrillage rationnel, il lui préfère le terme d'« étendue », plus neutre et plus proche de sa pensée poétique, qui « n'évoque plus en profondeur d'approcher l'être, [mais] chercherait *en étendue* à dévoiler la relation. Elle relativise en absolu » dit-il page 121 en réponse à la question d'Alexandre Leupin sur la nature de son écriture littéraire dans les fameux *Entretiens de Bâton Rouge* (2008).

En fait, le terme « étendue » sert à désigner en philosophie depuis Descartes l'espace réel, et non celui imaginé ou pensé, celui qui précède à la préconception, au concept. Ainsi la nature mais aussi les corps et la matière sont étendue ou « extension » pour Descartes. L'étendue désigne aussi la réalité non encore pensée, la « chose-en-soi » en langage kantien. C'est en ce sens que Glissant évoque une « poésie en étendue », ou une poésie-en-soi, pré-conceptuelle, non encore imaginée ou pensée, immanente et non transcendante. Mais comment est-ce possible ? La poésie n'est-elle pas déjà pensée mise en mouvement dans un texte lu ou parlé ? Existerait-il une poésie non encore consciente d'elle-même ? Une inspiration poétique ? Comment penser l'étendue de la poésie sans concept *a priori* ? Cela veut dire qu'elle chercherait dans le monde et non dans un principe transcendant son identité propre. Elle chercherait donc à « dire » le monde tel quel et non à le décrire comme le fait le discours rationnel. Et ce terme s'appliquerait à la pensée comme au paysage. En réalité, il serait une transposition allégorique du paysage à la pensée, car nous ne sommes que paysage, ou relation, Un-monde, Tout-monde immanent, surface.

Sa conception active et participative de la nature comme *natura naturans* le distingue donc nettement de Descartes qui la conçoit de manière inerte et mécanique ou comme *natura naturata*. Sa poésie en étendue, lisse et sensible, se rapprocherait davantage de l'*Ethique* d'un adversaire de Descartes en ce qu'elle englobe le sujet et l'objet, le dedans et le dehors. En effet,

la conception moniste et vitaliste d'un *conatus* commun à tout étant telle qu'exprimée par Baruch Spinoza semble être plus appropriée pour définir ce que suggère ici Glissant. « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le corps, c'est-à-dire *un certain mode de l'étendue* existant en acte, et n'est rien d'autre » dit Spinoza dans l'*Ethique* (II, prop.13). Il reflète « une puissance infinie de penser qui, en tant qu'infinie, contient objectivement en soi la Nature tout entière, et dont les pensées particulières qu'elle forme s'enchainent en même manière que les parties de la Nature qui en est l'idéal » (Spinoza, Lettre XXXII, a Oldenburg, 20 novembre 1665). « Nous concevrons <donc> que la nature entière est un seul individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans changement de l'Individu total » conclue Spinoza (*Ethique*, II, Scolie après le Lemme 7).

Immanente plutôt que transcendante, moniste plutôt que dualiste, une poésie en étendue ne séparerait pas pensée et vie comme l'on a tendance à le faire depuis la « Révolution copernicienne de la pensée » qu'a inauguré René Descartes. Peut-être serait-ce là le legs qu'une incursion de la poésie dans la philosophie: une réconciliation sujet-objet, pensée-monde, soi-autres... En suggérant cette incursion, Glissant souhaiterait-il ainsi instaurer une nouvelle « révolution » de la pensée ? Chercherait-il à renverser, refondre ou remplacer, la philosophie ? Mais comment s'y prendrait-il ? C'est ce que nous allons voir dans une étude suivie de ses écrits.

Après une étude approfondie de la philosophie de Glissant, nous avons pu constater que la structure même de la *Philosophie de la Relation*, articulée comme une cosmogénèse, suggère une réflexion de fond sur la nature de la philosophie en général. Nous choisirons donc de suivre ce développement tout en nous autorisant d'en sortir parfois et de le comparer avec le fruit de notre étude.

Tout d'abord, cet essai se structure en six parties ou mouvements -- *Souques, Phases, Casses, Erres, Vires, L'obscur de l'étendue* -- qui semblent chronologiques, comme pour suivre le développement de sa pensée en rapport avec sa vie. Ces six mouvements sont eux-mêmes subdivisés en 3, 12, 5, 3, 1, 2 chapitres numérotés de « I » à « XIV » malgré leur subdivision, ce qui suggère la continuité du début à la fin de l'ouvrage. Seuls les deux derniers, *Récitation pour Mahmoud Darwich* et *Végétation de l'acoma*, composant *L'obscur de l'étendue*, transcrits en italique pages 153 à 156 ainsi que dans l'index figurant aux pages 157-158, ne sont pas numérotés. Poèmes en vers et en prose, ils constitueront l'ouverture du développement sur des illustrations poétiques. On peut en découvrir la structure en Appendix 1.

1.3 Les Souques, pensée des origines

Si ce nom, « souques » existe en tant que terme médical rarement employé désignant une paralysie des membres, nous supposons qu'il s'agisse ici d'un substantif glissant tiré du verbe « souquer » et du nom féminin les « souches », et ceci afin non de référer à un acte existant, mais de faire appel à l'imaginaire poétique --et à la digenèse-- pour penser une réalité impénétrable, celle de l'origine. En effet, d'un côté, les « souches », sont les racines d'un arbre, et en cela renvoient allégoriquement à la source, à l'origine, à la genèse d'un peuple ou sa « filiation », du moins telle que la tradition occidentale, « pensée de l'Un » ou de l'arbre et de la racine, le conçoit. De l'autre, « Souquer » signifie « ramer énergiquement » et évoque le travail forcé sur les « galères » qui ont déporté d'Afrique de l'Ouest jusque dans les Caraïbes américaines plusieurs dizaines de millions d'esclaves sur quatre siècles, généralement attachés dans leurs cales et forcés

à ramer au milieu de leurs excréments.⁶ Cette histoire traumatique est pourtant fondatrice de l'histoire des Antilles. Ce substantif introduit donc implicitement à la genèse du peuple créole qui s'origine sinistrement dans les galères négrières, surnommées cyniquement « Négrières » puisque mères ou matrices productrices de nègres. « Cette barque est ta matrice, un moule, qui t'expulse pourtant. Enceinte d'autant de morts que de vivants en sursit » raconte Glissant page 18 de la *Poétique de la Relation* (désormais PR). Les souques sont donc les lieux obscurs d'origine du peuple créole: là d'où viennent les esclaves. La galère, et par extension la mer, l'océan dans son immensité, l'eau est lieu d'origine des archipels caraïbes. Glissant fait ainsi référence à cette origine comme au gouffre ou au ventre de la barque flottant sur les immensités de la mer : « cette expérience a fait de toi, victime originelle flottant au< milieu des> abysses de la Mer » (PR 20).

On peut donc anticiper que le premier mouvement de l'essai concernera ce point « obscur » de l'origine du peuple créole. Mais qu'est-ce que cela a à voir avec la philosophie de la Relation ? Serait-ce en référence à l'effort nécessaire à l'enfantement au monde d'un peuple, d'une identité d'un peuple, du poème qui se forme à l'image ou en écho à cette création en relation avec la traversée de l'Océan Atlantique sur des galères, avec le lieu d'origine ?

⁶ Voir source sur le site de l'Unesco: <http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/dialogue/the-slave-route/transatlantic-slave-trade/>, tel qu'exposé le 12/03/2015

Glissant commence son essai par le titre: « Il y eut, qui s'éleva, une parole sacrée » (PhR 7). La première construction verbale de l'essai est au passé simple, et son sujet est neutre : « il y eut ». Il s'agit donc d'un temps impersonnel et révolu. Cette introduction évoque le début d'une histoire, mais sa qualité révolue la distingue du « il était une fois » de la légende, qui conserve une actualité, une proximité avec notre temps. La phrase est coupée en deux par une proposition subordonnée relative: « qui s'éleva », laquelle renvoie au double sens de l'oralité de cette parole qu'elle vient compléter, au sens de « élever la voix », mais également au sens de progrès, d'évolution de celui, « Il », le pro-nom impersonnel, qui la profère. Comme si la voix, l'oralité était un signe « sacré » d'évolution de l'être, jusqu'alors sans identité, non conscient de lui-même, sans « nom », innommable, « im-monde » selon Glissant, ou hors-monde.

Glissant commence donc son essai comme on commence un récit, mais pas n'importe quel récit. Un récit prophétique, tel le prologue de l'Évangile de Jean : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu », un récit prophétique en ce qu'il annonce une vérité, en ce qu'il dévoile l'apparition de quelque chose d'essentiel, d'un nouveau commencement, d'une nouvelle genèse. Serait-ce celle du λόγος protéiforme du *Nouveau Testament* ? Et Glissant de continuer : « Or le poème, alors le poème, de soi engendré, commença d'être reconnu » (PhR, 11). La conjonction de coordination « Or » provoque la rupture d'avec la mimétique du récit biblique. Glissant lance « alors » son « cri » poétique : il ne s'agit pas du « λόγος », du verbe qui se fait chair comme dans ce mythe fondateur de la civilisation judéo-chrétienne, et donc de cet Occident dont il cherche à se distinguer, mais du poème, du μύθος, ou du mythe, tel qu'il le dira page 12 : « le mythe, ou cette légende, ce rêve ». Il personnifie « alors » cette parole en lui attribuant une identité, celle du « poème », un attribut interne, « de

⁷ Ce sont les premiers mots de Glissant dans ce chapitre introductif de la *Philosophie de la Relation*, désormais PhR (page 11) qu'il reprend comme titre, donnant à son essai un ton quelque peu prophétique

soi engendré », et une action passive « commença d'être reconnu ». Evoquant à nouveau la création biblique dans l'idée d'un auto-engendrement, il en écarte l'aspect religieux ou transcendantal : ce n'est pas une révélation de l'être mais d'un étant, le poème, le récit qui s'engendre lui-même.

Il s'agit donc d'un récit créationniste, d'une cosmogonie, ou d'un mythe fondateur. Fondateur de quoi ? Du poème, du premier poème, de l'histoire du langage, et donc de l'humanité en tant qu'espèce douée de langage.

Continuant sa personnification du poème, Glissant dit qu'il « commença à être reconnu ». Comme dans le *Prologue* de Jean, le verbe n'était jusqu'alors pas connu des hommes, mais son incarnation lui permit de l'être. Ici, la forme du poème le révèle à lui-même et aux autres. L'origine est dorénavant dévoilée, le mystère levé, l'origine indiquée, « l'obscur exprimé » dirait-il page 15.

Glissant commente ensuite cette introduction au ton prophétique en disant au conditionnel passé combien les choses « auraient été » « différentes » si toutes les civilisations, qui émergent avec les arts, la « littérature » au sens général, avaient hérité d'une semblable genèse: « Ainsi aurait dû être prononcé, peut-être, dans les préhistoires de toutes les littératures du monde, ce même commencement » (page 11). Si alors ce mythe d'un poème originel avait été énoncé avant toute « histoire », les littératures ou « langues du monde » seraient différentes. Une semblable genèse les aurait légitimées, sacralisées dans leur essence : « Son intitulé indiquerait un premier et obscur composé de l'intention des langues ». Or, les événements se sont déroulés autrement, « les rudes clartés des histoires » sont venues « [diviser] les espaces et les échos des voix », conquérir, cartographier le monde, déraciner les peuples par la « mesure », la ration, la lumière de la raison.

L'Histoire en a donc décidé autrement : « l'humanité » a retiré l'accès au mythe originel et obscur des premiers temps, à la cosmogonie commune des langues du monde, ou plutôt une langue, une littérature parmi tant d'autres l'a exclu, démystifié, démythifié. Le λόγος, appuyé par le *Nouveau Testament* a, depuis, pris le dessus. Le λόγος a exclu le μύθος dans lequel il puise sa propre origine afin d'exclure les autres langues et de conquérir le monde. Glissant évoque ici à la fois le règne de l'Occident judéo-chrétien depuis l'avènement du discours rationnel et l'apparition de la science et le déracinement de ses ancêtres. Or n'est-ce pas justement avec son fameux *Poème* que Parménide a prononcé le premier la partition du λόγος et du μύθος ? Afin de mieux saisir cela, et comprendre la portée de la prose glissantienne, nous sortirons du contexte de l'essai pour revenir au cinquième siècle avant notre Ere.

Si le parallèle établit avec le prologue de l'*Évangile selon Saint Jean* semble évident, nous ne pouvons en ignorer un autre, plus implicite mais encore plus pertinent en ce qu'il met en évidence l'intérêt certain de Glissant pour la philosophie, et non la religion : la référence aux présocratiques. La première question philosophique s'est posée, dit-on, en Grèce, au VI^{ème} siècle avant notre Ere. Et elle comportait nombre de caractéristiques similaires à celle que pose Glissant avec le poème. Il s'agissait de la question de l'*archè*, le principe de toutes choses.

Avant cela, chaque peuple, en même temps qu'il avait une terre et une langue communes, avait aussi une «cosmogonie» par laquelle il lui était donné de dire la venue au monde du monde lui-même. Et cette cosmogonie était liée à un imaginaire religieux. Or Thales, esprit savant et grand voyageur, décida de rompre avec cette habitude collective et de faire sortir du « miracle grec », qui était sa langue poétique, une seconde langue, moins « miraculeuse » ou religieuse, mais tout autant prestigieuse, le λόγος, basé davantage sur l'observation et la démonstration que sur l'imaginaire et la croyance, grâce à laquelle il établit la question de l'*archè*.

Thales, premier des « sept sages » de la Grèce Antique, et fondateur de la cite de Milet en Ionie (actuelle Turquie), non seulement posa en ces nouveaux termes la question de la première cause de la multiplicité sensible, mais défendit que c'était l'eau. L'eau est en effet ce qu'on retrouve dans maintes cosmogonies sous la forme de l'océan primordial. Cet élément est une figure du chaos initial où tout est indistinct, mais qui, dans le même temps, porte en lui le germe du monde tel qu'il va se déployer à la faveur d'un sursaut créatif. Glissant y fait référence en évoquant régulièrement dans ses œuvres, essais, romans ou recueils de poésie, la figure de l'Océan -- Atlantique, qui contient même en son sein la galère originaire, évoquée par le recours aux « Souques » de ce premier mouvement-- comme point d'origine du peuple créole dont il est issu. Ce peuple « aquatique » -- Glissant s'inspire-t-il du mythe de l'« Atlantide », le continent submergé ?—joue même un rôle prophétique dans le mouvement que la philosophie de la Relation trace vers l'utopie du « Tout-Monde », comme s'il en portait le germe.

Les autres « sages » helléniques défendirent d'autres *archè*, tels l'infini, pour Anaximandre, l'air pour Anaximène, ou le feu pour Héraclite (nous y reviendrons). Tous localisaient ce premier principe de manière immanente mais non observable directement dans la nature, comme si le monde qui se donne à percevoir faisait dans le même temps retour vers ce dont il avait surgi et d'où il puisait son unité. Or Glissant conçoit la théorie de la primauté du poème d'une manière similaire à la révélation de ces différents *archè*, tout en en reprenant certains. Il l'amène à la fois de manière rationnelle et imaginaire, faisant recours à la forme religieuse comme à la forme logique. Ainsi ces philosophes faisaient toujours appel à la mythologie et à la poésie pour puiser leur inspiration : le *λόγος* était créé mais le *μύθος* non encore rejeté... Ce ne fut que plus tard que leur partition fut imposée à notre civilisation judéo-chrétienne, au détriment de l'imaginaire, et de la poésie...

1.4 La pensée de l'Un dans son origine : Parménide, Platon, Socrate et Aristote

Depuis le discours présocratique de l'Un (Parménide) qui fonde la logique du concept et le langage de la théorie de la connaissance, il existe une césure entre le rationalisme critique de la philosophie ou de la science et l'irrationalisme mythique de la poésie ou de l'imaginaire, entre le λόγος et le μύθος, que Glissant n'ignore point: nul n'ignore, dit-il, « combien l'idéalisme a consacré en Occident la rupture entre fonction poétique et quête de la connaissance. » (IP 59) Parménide, en identifiant l'être et la pensée, a unifié la vérité, et limité son accès au seul logos ou discours rationnel. Tout discours irrationnel est de l'ordre du non-être et donc n'est point, ne dit rien du tout. Tels sont les legs du présocratique de l'absolu :

Sur la vérité. — « Allons, je vais te dire et tu vas entendre quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence ; l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas, chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ; l'autre, que l'être n'est pas : et que le non-être est forcément, route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire. Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ; car le pensé et l'être sont une même chose.⁸

Si l'on associe ordinairement cette césure avec le *Poème* de Parménide, il est toutefois de l'avis de Glissant⁹ que ce soit Platon qui ait véritablement, notamment en s'appropriant le discours de Parménide, opéré cette césure et rejeté, quoique de manière ambivalente la catégorie du μύθος hors de la cité. Dans *le Phèdre*, Platon accorde une place prééminente au Μύθος en évoquant le mythe ou la fable comme révélateur de la vérité dans le processus de la psychagogie ou réminiscence, il essaie encore de penser les conditions du bon discours propre à la vérité. Il compose un vrai discours sur l'amour de la vérité, et ce discours est de l'ordre du mythe. Pourtant, dans *le Timée*, il dit que les tragédiens nous font pleurer « comme des femmes » lors des Panégy-

⁸ Parménide, II 1-7 et III.1.

⁹ « Heureux Parménide, qui ne connaissait pas ce fertile tourment » dit-il dans les *Entretiens de Bâton Rouge*, désormais EBR, page 146.

riques funèbres et s'indigne alors du pouvoir émotionnel des mythes. Platon a honte des artistes et cherche une voie plus sûre, plus rationnelle, moins émotionnelle, plus « masculine » pourrait-on dire. De là commence une grande lignée Occidentale patriarcale :

On a remarqué comme l'idéalisme a consacré en Occident la rupture entre fonction poétique et quête de la connaissance. Les poètes firent l'objet, à peu près depuis que l'idée platonicienne s'est élevée au ciel de la pensée, d'une mise au ban dont ils s'accommodèrent fort. Platon les avait bannis de la Cité; qu'importe ? Ils se réservaient, en compagnie de la Muse, les domaines (sans frontière menacées) de la sensibilité, de la grâce, de la fiction, ou nul ne leur cherchait noise. L'Occident se constitua dans la règle d'une spiritualité dont l'intention la plus systématique fut d'isoler l'homme, de le ramener sans cesse à son « rôle » d'individu, de le confiner à lui-même : il n'importe ici les avoirs méthodologiques et techniques ainsi procurés.

Édouard Glissant, *L'intention poétique*, désormais IP, page 59

« A mon avis, c'est à partir de l'Idée chez Platon, que le principe présocratique de la connaissance indissociée a été mis en cause », rajoute-t-il dans les *Entretiens* (EBR, 145) pour marquer sa désapprobation. Et même : « Platon récuse ainsi deux principes de la connaissance : le principe indissocié des présocratiques, l'homme et le monde, ensuite le principe fusionnant des sophistes, l'achèvement par le langage » (EBR 145). Il semble donc évident que la figure de Platon soit bannie de l'univers poétique glissantien. Pourtant Platon n'est-il pas, au travers de l'incarnation de ses propos dans la figure de son maître Socrate, le premier philosophe ? N'est-ce pas en rapport avec Socrate que l'on nomme les « sept sages » des « présocratiques » ou des « proto-philosophes » ? Qu'avait-il qu'ils n'avaient point ? Et de quel héritage « philosophique » se proclame la philosophie de la Relation si ce n'est de celui de Platon ?

Des éternités plus loin, ce qui a surgit sur les pentes obscurcies n'était pas l'ombre trompeuse d'une réalité d'au-dehors, mais le signe même de la fusion du tout au tout [...] et ce

qui était grave la sur les roches de leur cavernes [...] était aussi la mémoire de ce poème originel. (PhR 11)

Il est ici évident que Glissant se réfère à l'Allégorie de la Caverne de Platon comme mythe créateur de l'Idée du Bien comme valeur transcendante que seule la pensée, et non le corps, peut atteindre grâce à la dialectique philosophique et donc au *λόγος*.

Si pour certains Thalès de Milet est le « premier philosophe », d'autres, comme Platon, Xénophon ou Aristote, ont fait de Socrate le « père de la philosophie ». Thalès était le premier à attribuer aux phénomènes naturels des causes matérielles et non surnaturelles, mais Socrate fut le premier à consacrer sa réflexion philosophique aux affaires humaines, et non plus à l'étude de la nature, ce qui lui confère le titre de « fondateur de la science morale »¹⁰ occidentale, qu'il incarne surtout par son exemple de citoyen-type... jusqu'à une mort « héroïque ». Afin de mieux comprendre comment Glissant se situe vis-à-vis de l'histoire de la philosophie et de ses concepts, nous le comparerons à Platon à travers la figure de son protagoniste préféré.

Socrate ne renvoie-t-il pas constamment dans les dialogues de Platon à la figure initiatrice du philosophe par excellence? Figure d'exception dans l'Antiquité grecque, ce vieil homme trapu fréquentait quotidiennement la place du marché d'Athènes et passait son temps à discourir des grands principes de la connaissance avec des jeunes hommes prometteurs ou bien avec les grands orateurs. En prétendant vouloir s'enquérir de simples définitions de ces principes, il les réfutait tour à tour par d'habiles réparties en amenant son ou ses interlocuteur(s) à accéder à toujours plus de clarté et de cohérence, ce qui avait tendance à les agacer. Cet « empêqueur de tourner en rond » justifiait la fonction de son geste en se disant « accoucheur d'âmes », « sage-femme » de

¹⁰ D'après le titre de l'ouvrage d'Emile Boutroux, paru en 1883 à Orléans.

l'esprit car il prétendait réfuter les mauvaises pensées comme les mauvaises couches afin d'aider à engendrer des vérités profondes :

Mon art d'accoucheur comprend donc toutes les fonctions que remplissent les sages-femmes; mais il diffère du leur en ce qu'il délivre des hommes et non des femmes et qu'il surveille leurs âmes en travail et non leurs corps. Mais le principal avantage de mon art, c'est qu'il rend capable de discerner à coup sûr si l'esprit du jeune homme enfante une chimère et une fausseté, ou un fruit réel et vrai, dit Socrate.¹¹

Ce mouvement d'initiateur ou de guide moral était le reflet d'un dialogue intérieur avec sa propre conscience morale, son « démon intérieur » ou δαίμων. Socrate justifiait en effet son rôle d'initiateur par mimétisme à son propre initiateur, son bon génie, son dieu, son démon. Ce démon est également celui qui lui parle au travers de l'Oracle de Delphes, transmis par la Pythie, selon laquelle il n'y aurait dans les rues d'Athènes, pas de personne plus sage que lui.¹² Interloqué par une telle révélation, il parcourait alors les rues d'Athènes pour vérifier les dires de cet Oracle :

Une fois informé de cette réponse, je me faisais des réflexions de ce genre : " que peut bien vouloir dire le Dieu ? Quel sens peut bien avoir cette énigme ? Car enfin, je n'ai, ni peu ni prou, conscience en mon for intérieur d'être un sage ! Que veut-il donc dire en déclarant que je suis le plus sage des hommes ? Bien sûr, en effet, il ne ment pas, car cela ne lui est pas permis ! " Depuis longtemps durait mon embarras sur ce qu'il pouvait bien vouloir dire, quand à la fin, non sans beaucoup de peine, j'en vins à prendre le parti de m'en enquérir.¹³

Doutant donc qu'il était le plus sage de toute la cité d'Athènes, il cherchait à se mesurer aux plus grands orateurs sur la place de l'Agora, ou, certain de rien, il confrontait ses propos à ceux d'autrui sur des concepts aussi subjectifs que l'amour, la beauté¹⁴, la justice. Ce rôle de trouble-fête devenu véritable identité aux yeux des athéniens et vocation aux siens (« C'est je

¹¹ Platon, *Théétète*, 150 e.

¹² « Un jour donc que (Chéréphon) s'était rendu à Delphes, il eut le front de consulter l'Oracle et (...) de lui demander s'il y avait un homme plus sage que moi. Or, la réponse émise par la Pythie fut qu'il n'existait personne de plus sage ! ». Platon, *Apologie de Socrate* 21b.

¹³ Platon, *Apologie de Socrate*, 21b.

¹⁴ avec une autre figure initiatrice, Diotime, cette fois plutôt érotique, dans *le Banquet*.

vous le répète, le dieu qui m'a prescrit cette tâche par des oracles, par des songes et par tous les moyens dont un dieu quelconque peut user pour assigner à un homme une mission à remplir » Platon, *Apologie de Socrate*, 30 a.), l'amenait à prendre conscience de la valeur de sa pensée, et donc de sa personne, et d'affiner sa quête de connaissance, même si celle-ci resta inachevée, puisqu'il avouait ne savoir qu'une seule chose, celle de ne rien savoir, répétait-il souvent, comme dans le dialogue du *Charmide* pris dans une polémique avec Critias : « eh mais, Critias ! tu me parles comme si je prétendais connaître les choses sur lesquelles je pose des questions, (or) j'examine avec toi les problèmes au fur et à mesure qu'ils se présentent, parce que je n'en connais pas la solution » (Platon, *Charmide*, XII).

Son objectif en échangeant avec d'autres était donner occasion à d'autres de dépasser leurs opinions reçues et de cheminer vers une pensée propre et plus appuyée par le jeu du dialogue et de la réfutation. Cette attitude, reprise ensuite par Descartes et son *doute méthodique*, est d'avoir la sagesse de se reconnaître être sans grande certitude et de chercher continuellement à s'assagir davantage en mesurant son lot de savoir personnel à celui des autres par le dialogue rationnel ou l'art dialectique, c'est-à-dire à avancer vers plus de conscience, de soi par les autres, pour les autres, et avec les autres, des autres donc, et du monde dans lequel on vit.¹⁵ La philosophie depuis Socrate, figure fondatrice avec Platon est donc un discours rationnel, universel, cohérent, conceptuel puisqu'il ne fait pas état des choses observables par les sens mais seulement par l'esprit. Elle instituerait la définition générale et s'originerait dans un discours de l'âme avec

¹⁵ A l'issue d'une conversation avec un homme politique, Socrate se fait la réflexion suivante : « Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il sait, alors qu'il ne sait pas ; tandis que moi, qui ne sais pas davantage, je ne crois pas que je sais ! Il semble que je sois plus sage que lui, au moins sur ce petit point, précisément : que ce que je ne sais pas, je ne crois pas le savoir ! » Platon, *Apologie de Socrate*, 21d.

elle-même. L'origine de la pensée philosophique grecque est donc celle-ci : la réflexion du sujet avec lui-même, ou la conscience de soi.

Glissant a ceci de commun avec Socrate qu'il tient un discours inspiré, dialogue constamment avec ses contemporains et prédécesseurs, philosophes ou poète, se méfie des idées préconçues, et dit être incompris. Il est philosophe en ce qu'il dialogue comme Socrate avec les grands noms de l'Histoire. Dialogue dès ses débuts, la philosophie est une discipline d'explication du monde qui fait intervenir le jugement et la raison en confrontant des arguments. Elle s'opère donc dans un dialogue permanent, soit avec soi-même, soit avec ses supposés lecteurs, soit dans un dialogue fictif, tout en faisant intervenir les prédécesseurs desquels elle tient, et se situe dans son héritage conceptuel. Toute pensée reflète *sine qua non* les pensées sans lesquelles elle n'aurait pu naître. Et lorsque ces pensées proviennent dans l'ensemble d'un même milieu, il est commun de rattacher cette nouvelle pensée à cet héritage commun. Or, Glissant, en se référant constamment, de manière plus ou moins explicite, aux auteurs classiques de la tradition philosophique telle qu'elle est enseignée en occident, devrait être lu comme philosophe.

Cependant, il ne cite ni ne se réfère qu'aux seuls *philosophes*, du moins dans le sens socratiques, et cherche à intégrer la poésie au discours sur le monde ou connaissance. En fait, poésie et science sont même étroitement mêlées : le poème « fut un épisode ou un besoin des presciences des humanités », dit-il page 12. Il est non seulement indissociable de la connaissance mais nécessaire pour la permettre, puisqu'il la fonde.

Pourtant, Platon au travers de Socrate, décrit la poésie comme la sophistique : « Ce n'est pas en vertu d'une sagesse qu'ils composent, mais en vertu de quelques dispositions, lorsqu'ils sont possédés d'un dieu à la façon des prophètes ou des oracles : car ce sont des gens qui disent beaucoup de belles choses sans avoir de connaissance précise sur les choses qu'ils disent », af-

firme-t-il dans son *Apologie*, note 22c. Cela semble paradoxal, vu qu'il se dit lui-même inspiré. Mais l'est-il vraiment ? Ne prétend-il pas l'être de sorte à se railler de ceux qui le croient, ou pour ne pas se prendre au sérieux. En effet, l'ironie socratique est centrale à sa démarche, et tous les dialogues de Platon comportent ce degré d'ironie qui oblige à avoir une relecture. Cette ironie implique ainsi un caractère ésotérique, destiné à écarter le lecteur naïf et d'accrocher le lecteur savant. C'est aussi une écriture initiatique en ce qu'elle ouvre l'esprit à de nouvelles compréhensions, qu'elle permet au lecteur de dépasser ses propres impressions ou opinions en s'ouvrant à une conception plus vaste, même si l'objet de sa quête en devient alors plus éloigné.

Ainsi Socrate ou Platon amène-t-il de la perspective à la réflexion et se distingue du poète par son ironie et la transcendance de sa dialectique. Les nombreuses images présentes dans *La République* -- celle de la « ligne » ou bien l'« Allégorie de la Caverne »... dans les livres VI et VII -- montrent cette méfiance vis-à-vis du sens commun et des sens en général. La vérité se trouve dans le monde intelligible et transcendant et non dans le monde sensible et passager. Et le philosophe doit chercher à élever son âme, à se détourner de l'apparence et des sens corporels et à contempler l'Idée du Bien, qui contient toute Vérité. Son véritable dialogue est intérieur, sans véritable référent extérieur, il est une « conversation que l'âme poursuit avec elle-même sur ce qui est éventuellement l'objet de son examen », et cette conversation se produit « au-dedans de celle-ci sans le concours de la voix, à cela, n'est-ce pas ? que nous avons donné le nom de « pensée » ? (Platon, *Le sophiste*, 263°).

Et Socrate de poursuivre :

En s'exerçant et en veillant à parler vrai, le philosophe devient capable de rompre avec le monde sensible et les appétits qu'il détermine. Il libère son âme du discours d'intérêt. Il délie les chaînes qui l'attachaient au corps. Les « amis du savoir » savent que « quand leur âme est prise en main par la philosophie, c'était une âme tout bonnement enchaînée dans un corps et collée à lui, forcée d'autre part de regarder les réalités à travers lui

comme à travers la grille d'une prison, au lieu de les regarder, toute seule, à travers elle-même, vautreée enfin dans une totale ignorance ; ce qu'il y a en outre d'extraordinaire dans cette grille, la philosophie s'en est rendu compte, c'est qu'elle est constituée par le désir, en sorte que personne ne contribuerait autant que l'enchaîné lui-même à faire qu'il soit enchaîné ! Oui, voilà ce que je dis : c'est que les amis du savoir connaissent la manière dont la philosophie, quand elle a pris en main une âme dont elle est la condition, la sermonne avec indulgence et entreprend de la délier : en lui faisant voir toute l'illusion dont surabonde une recherche qui se fait par le moyen des yeux, toute l'illusion de celle qui a pour instruments des yeux, toute illusion qui a pour instruments les oreilles et les autres sens ; en lui persuadant de s'en reculer autant qu'elle n'est pas forcée d'y recourir ; en lui recommandant de se recueillir et de se ramasser, elle-même et par elle-même, de n'avoir confiance en nul autre, sinon elle-même en elle-même, quelle que soit la réalité, réalité en soi et par soi, sur laquelle, étant elle-même et par elle-même, elle porte sa pensée ; quel que soit au contraire l'objet, autre en d'autres conditions, qu'elle examine par d'autres moyens qu'elle-même ; de n'y supposer l'existence de rien qui soit vrai ; de considérer enfin qu'un tel objet est sensible, qu'il est visible tandis que ce qu'elle voit, elle, c'est l'intelligible, l'invisible ! »¹⁶

1.5 Langage de l'Un

Pour Platon, la vérité du discours philosophique se conçoit donc selon la conscience universelle qui peut être atteinte que par le rejet des séductions déterminées par le monde sensible. Elle n'apparaît que dans l'unité parfaite, en tant qu'expression de l'Être. Et l'universalité du discours atteste que la vérité de l'Être est atteinte. Or Glissant est d'abord un poète. Il s'inspire directement des sens et loue la richesse de la nature. Il se refuse même à impliquer toute transcendance dans sa pensée et revendique fortement le plan d'immanence conceptuel. Il semble écrire sérieusement et sans ironie. Et surtout, il modifie son approche au concept, à l'universalité, à la rationalité, bref à tous ces apports premiers de la philosophie. S'il rêve, non pas en idéaliste irréaliste comme Platon, mais en utopiste réaliste que « toutes les littératures du monde » (page 11) partagent « dans toutes les langues du monde » (page 13) ce lieu-commun du commencement ou de la source du monde, il le fait sous le signe de la diversité et de la complexité, et ainsi

¹⁶ Platon, *Phédon*, 82d-83b.

remplace la thèse de l'Idée platonicienne par celle, plus symphonique et présocratique, de la poésie. Le détail, le concret du monde sensible lui importe plus que les grandes idées : « L'aspiration (la prétention) à l'universel se doit enfouir au dense secret terreau où chacun vit la relation à l'autre », dit-il dans *Soleil de la Conscience* (page 21). Son universalité se vit dans le monde. Elle ne lui est pas transcendante : « L'universel comme absolu comporte à même ses avatars et malgré lui dirige le possible que devient la relation comme vérité (SC, 21)... la relation ne se vit en absolu (elle s'y nierait), elle s'éprouve en réalité. Selon lui, Platon a dévié la source du monde et de l'humanité et l'a enfermé en un discours de l'Un avec lui-même, donnant ainsi naissance non à un humanisme diversifié, mais à un totalitarisme im-monde. Comment un simple discours rationnel peut-il engendrer autant de passion ? C'est ce que nous allons voir dans une analyse approfondie de la question du ou des langages dans le dialogue du *Cratyle*.

Il ne s'agit donc pas pour Glissant d'expliquer le monde à partir de grands principes, mais de décrire les phénomènes dans leur multiplicité et dans leur différence propre, dans leur particularisme, et leur rapport à l'autre, pensé également en tant qu' « étendue ». Ainsi dit-il vouloir se préserver d'établir des grands ensembles, des concepts généralisant ou des « catégories » universelles établies dans le langage depuis *Le Cratyle* de Platon. En effet, Platon a établi dans le langage une correspondance entre le nom et l'objet qu'il décrit, entre l'idée et la chose. Dans ce dialogue, Platon fait dire à Cratyle qu'« il existe une dénomination naturelle pour chacun des êtres », et qu' « un nom n'est pas l'appellation que certains donnent à l'objet après accord, en le désignant par une parcelle de leur langage », mais qu' « il existe naturellement, [...] pour tous ». (Platon, *Le Cratyle* in *Œuvres complètes* T.V, 2, 383a-b). Si Hermogène, son interlocuteur, défend la thèse opposée du conventionnalisme, qui est que les noms diffèrent selon les cultures et donc que le mot n'est point directement lié à la chose, Socrate, comparant les arguments, finit

par donner raison à cette thèse qui fait concorder la langue et le réel. Cette conception de la langue à la fois naturelle et universelle est dite « naturaliste », « essentialiste » ou même « idéaliste ». Le problème, c'est qu'elle est fortement irréaliste, et risque de devenir totalitaire. C'est pourquoi Glissant cherche à s'en démunir en reformulant des concepts qui porteraient encore la trace de cette influence, et en repensant tout son héritage philosophique depuis Platon.

Tel est donc son propos dans cet essai : comment penser autrement, non de manière essentialiste, mais ouverte, relationnelle, la question de la poésie ; comment penser l'étendue du phénomène « poésie » sans le rattacher d'emblée à une préconception d'héritage platonicienne ? Comment, non en faire la généalogie, ce qui demanderait d'en retracer et donc d'en supposer l'origine, mais en effectuer une simple description ? C'est donc ce que Glissant fait dans cet essai poétique en déconstruisant son héritage philosophique tout en construisant sa philosophie de la Relation, par association et non plus par « ascension » spirituelle ou recours à un principe transcendant.

Or, si son point de départ semble opposé à la celui qu'a emprunte la philosophie depuis Platon, n'en revendique-t-il pas l'héritage conceptuel ? Son concept d'« étendue » même ne suppose-t-il pas déjà une interprétation du monde, plat et horizontal, sans profondeur ?

Se limite-t-il à dire le monde ou bien en vient-il éventuellement à le définir abstraitement ? Sa conception de la « littérature » semble bien problématique en ce qu'elle se démarque difficilement de la philosophie. Nous montrerons ainsi comment tout l'essai se profile en lutte acharnée avec Platon-- et ultimement avec un autre idéaliste d'autant plus coriace qu'il lui est très « proche » (Hegel)-- notamment en reprenant à son compte l'« Allégorie de la Caverne ». Mais avant cela, il nous faut montrer l'évolution de cet essentialisme, car il n'est pas

partagé par tous, et donc ne justifie pas entièrement la « raison » d'une refonte glissantienne de la philosophie.

1.6 Logique de la Relation

Immédiatement après Platon, et contrairement à la thèse du *Cratyle*, Aristote, celui qui établit les catégories des sciences de la nature et la logique, choisit la thèse conventionnaliste. Plus pragmatique qu'idéaliste, il prit en considération les différences culturelles des différents peuples dans sa conception du langage : « Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément », dit-il dans sa deuxième partie de l'*Organon* consacrée au langage : *De l'interprétation* (page 91). Il rejette donc la thèse universaliste du langage de son maître. Pourtant, il admet une certaine forme de « préscience » parmi tous les peuples en supposant que le concept formé dans l'esprit en rapport avec la chose et des avant l'association au langage est le même pour tous : « de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images » (page 90). Or c'est bien cette conception dite plus « réaliste », mais tout aussi trompeuse, qui s'est vue reconduite au travers des siècles. Glissant n'est pas dupe d'une telle déviation de l'universalisation du mot vers celle du concept et dénonce tout autant l'héritage logique d'Aristote que celui de Platon, tous deux étant selon lui « coupables » d'une même « hérésie » : « d'une telle magistrale fantaisie [la relation idéelle ou essentialiste] ont procédé les surs réalismes aristotéliens » (EBR, 145).

Ainsi que Platon a marqué le langage, Aristote a légué sa logique (organon) à l'histoire des sciences, notamment avec les principes de syllogisme et de non-contradiction. Glissant cherche donc à refonder la logique des débuts de la philosophie occidentale.

Déjà dans *l'Intention poétique*, commentant divers poètes qui ont contribué à sa pensée, il nous confie sa préoccupation à saisir la logique d'articulation de la pensée et du monde (qui ne fait sens qu'en étant pensé) : « Quelle est la loi qui régit ce déterminisme "essentiel", ce libre arbitre, cette connaissance chez l'homme? Selon quelle logique s'organise ce qui naît, ce qui entre dans le "tout"? », se demande-t-il page 106. Cette logique du concept, que ce soit celle qui régit l'ontologie essentialiste de Platon ou bien la logique aristotélicienne de la catégorie, cherche à identifier mais finit toujours par enfermer la chose-en-soi sous une conception close en établissement des identifications sûres ou des certitudes. Si cette logique permet la fondation des sciences dites « dures », puisque solides, en, et par extension de la technique et de l'économie modernes, nous déshumanisons le monde, nous dit Glissant, en annihilant la Relation. Glissant a donc pour ligne de mire l'éradication de cette technique et de cette marchandisation du monde ou « mondialisation ». Pour accéder à la « mondialité », ou au « Tout-Monde », nous dit-il, il va falloir respecter les sujets, briser ou ouvrir les catégories, se défaire du concept tel qu'il a été utilisé jusqu'ici ou du moins le repenser et lui injecter un peu de cette poésie qui manque trop à nos systèmes froids puisque coupés du monde, insensibles à son « tremblement ». Et Glissant de continuer : « Ainsi la poésie, domaine de la métaphore, sera installée au cœur de la connaissance. La logique de ce qui naît, c'est en fin de compte un Art poétique. » (IP, p.106)

Mais de quelle légitimité Glissant se réclame-t-il lorsqu'il lance ce procès aux socratiques, aux scientifiques, aux techniciens et aux économistes? Aurait-il la prétention de vouloir tout remplacer ? S'il ne peut changer le cours du monde, au moins cherche-t-il à refonder une

philosophie, celle de la Relation, plus proche, selon lui, du « tremblement » du monde ? Mais comment évalue-t-il sa pertinence et sa valeur ? Par sa véracité ou bien par sa beauté esthétique ? Serait-il plus esthète, que philosophe, voire sophiste ?

Glissant se distingue donc nettement de la figure du philosophe dépeinte par Platon en Socrate. Il prétend que son inspiration atteint une dimension universelle, et la développe de telle sorte qu'elle puisse expliquer la situation du monde contemporain. Ainsi, dans tous ses écrits, il cherche continuellement à en convaincre le lecteur, reprenant les mêmes thèmes et en trouvant de nouveaux arguments. Il ne tempère donc pas autant que Socrate sa pensée à la mesure du doute et de la raison à la recherche d'une vérité sure, et pourrait s'apparenter davantage à un sophiste, tel Protagoras, qui prétend que « l'homme est la mesure de toute chose », qu'à Socrate.

Reprenons la citation suivante : « Platon récuse ainsi deux principes de la connaissance : le principe indissocié des présocratiques, l'homme et le monde, ensuite le principe fusionnant des sophistes, l'achèvement par le langage » (EBR, 145).

Si pour Platon il y a identité entre l'être et le discours, l'être détient la primauté et c'est lui qui assure que le discours peut être vrai. Les sophistes traitent eux aussi du problème des rapports entre l'être et le discours, mais opèrent un renversement : c'est désormais le discours qui a la primauté. Ce qui conduit à deux positions sophistiques : celle de Gorgias, pour qui il n'y a pas d'être et donc pas d'ontologie possible : « ce n'est pas l'être qui est l'objet de nos pensées » dit-il dans le *Gorgias* de Platon, et celle de Protagoras, pour qui n'importe quel discours peut donner une existence à n'importe quel être. Le langage acquiert ainsi sa propre loi, celle de la logique, indépendante de la réalité. Mais les sophistes ont été écartés de l'histoire de la philosophie (so-

phiste a pris un sens péjoratif), si bien que la logique, dans la compréhension qu'on en a eue par exemple au Moyen Âge, est restée soumise à la pensée de l'être.

1.7 La θεωρία mystique et critique nietzschéenne de la philosophie

Glissant est essentiellement philosophe en ce qu'il reprend, au-delà du logos et du μύθος, la quête de la θεωρία commune aux fondateurs grecs :

La plupart des philosophes grecs, et essentiellement pour le courant de pensée qui relie le pythagorisme, Platon et le néoplatonisme, la contemplation (θεωρία, de Théa : déesse, et oraô : voir) désigne une attitude de connaissance qui permet à l'être humain de se libérer d'une condition commune d'esclavage du sensible, des désirs et des opinions, et d'atteindre ainsi la perfection de sa nature et l'autarcie qui en résulte.¹⁷

C'est en cela que sa pensée du Tout-Monde est utopique, de nulle part, ou de tout lieu, universelle, du moins selon l'aspiration philosophique dès ses débuts. La philosophie a fait que la τέχνη l'a emporté sur la ποίησις, que le monde se soit désenchanté et qu'on dût, par le moyen de la poésie, le ré-enchanter.

Θεωρία ne désigne pas la pensée pure, mais la vision directe, sans médiation [ni représentation], de la réalité [...]. La finalité de la contemplation est de libérer l'humain d'une « chute », d'une « calamité originelle » qui le condamne à vivre en dehors de soi, dans un ordre qui est un « monde à l'envers ». La catharsis philosophique consistera précisément à remettre à l'endroit la réalité humaine, puis à s'élever dans la connaissance de la réalité restaurée dans son orientation métaphysique originaire. Cette connaissance, traversant des niveaux de réalité de plus en plus englobants, reflète notre niveau d'être.¹⁸

Voilà ce à quoi Glissant se réfère lorsqu'il évoque cette « Divination, ou prescience de la Relation » (PhR 79). Selon lui, il incombe à la poésie d'effectuer la difficile divination du monde par une sorte de réminiscence. La poésie devient connaissance. La sensation est d'ordre épistémologique car elle mène à deviner, ou diviniser, invoquer le réel. Ce n'est pas seulement en dé-

¹⁷ Voir Alain Delaunay, *Encyclopaedia Universalis*, article « contemplation » : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/contemplation/> consulté le 11/05/2015

¹⁸ Même référence

crivant le réel que la poésie fait sens, mais en en donnant l'intuition, en touchant à son essence. Cela présuppose qu'il y ait un être du réel, une permanence, une unité au sein même du devenir. Ainsi Glissant réconcilie-t-il ici Héraclite et Parménide, qui peut être n'avaient été opposés que depuis Platon. L'Être est et le non-être n'est pas : il est relation qui mène du tout au tout. On ne peut intuitionner l'Être qu'en passant par la relation entre les étants.

Les états de conscience contemplative correspondent à une série d'expériences « supranéo-tiques », suggérées par des énigmes et des symboles (cf. *Timée*, 28 c). Plotin évoque l'état contemplatif comme «un contact ineffable et inintelligible, antérieur à la pensée» (*Ennéades*, V, 3-10). Selon pseudo-Denys, le contemplatif ne s'élève dans ces expériences qu'«autant qu'il peut recevoir la lumière» (*Hiérarchie céleste*, IV, 2). Cela revient à reconnaître que ce que nous connaissons nous le sommes. Le terme contemplation recouvre ainsi plusieurs niveaux d'ouverture de la conscience à la réalité. En ce sens, il ne s'agit pas d'un savoir, mais d'une attitude d'attention, d'une expérience de présence à soi de l'être, d'un éveil qui est suprême recueillement sur soi de l'intellect contemplatif.¹⁹

Pourtant, celle-ci n'est pas déterminante ni transcendante. Immanente et imprévisible, elle est consubstantielle aux étants : l'être suprême que le poète recherche éperdument n'est autre que l'ensemble des étants en « Relation ». Si son intérêt est donc d'ordre hautement philosophique, sa perspective diffère complètement de l'ontologie classique, dite « déterministe » et « transcendante », ou déterministe parce que transcendante, établie à partir d'un principe supérieur (*arche* ou *Apeiron*). C'est même, selon lui, la poésie cosmologique, le mythe (*μύθος*) au sens large, et non le discours rationnel, *logos*, qui le dit le mieux.

¹⁹ Même référence

Par un renversement primordial, elle s'extasiait préalablement à toute connaissance ordonnée, absolument en dehors de celle-ci, avec les dieux que l'on réputait obscurs ou primitifs, et ainsi était-elle dite impure magie. (PhR 99)

Il nous faut revenir à Plotin à la danse inspirée avec l'Un. Extase, Magie, fusion.

L'idée de fusion se dit ou se révère ou se médite. Elle se raisonnait avant de s'extasier, avec le dieu unique ou avec l'idée du dieu, ainsi tournait-elle à philosophie, à théosophie, traditionnellement, qui inspirait ensuite les mystiques. (PhR 99)

Parménide lui-même a souvent été taxé d'Orphisme, la science des mystères. Dans *Philosophie de la Relation*, Glissant nous explique que l'Occident n'a pas l'exclusivité de l'Être : « Ce n'est pas tout à coup dans les seules cultures occidentales (des présocratiques aux romantiques allemands) que l'idée de la fusion de l'humain et de l'univers aura pris énergie » (PhR 99). « Le mana ou le nirvana » (PhR 99) : ce qui est magique ou ce qui permet de dépasser cette existence finie. Cependant ces états d'être sont vulnérables : ce mana par exemple est en péril car il est entièrement immanent, à portée de main, et donc aisément destructible. Les imaginaires du monde sont en périls, nous dit Glissant. Il faut les préserver, reconnaître le droit de chaque culture à promulguer ses propres valeurs et idéaux et se retenir de vouloir tout systématiser à partir de notre propre intuition de l'Être. Ce qu'il faut, c'est « Que la vision cosmique *soit tournée* en pensée politique, en esthétique directe (c'est l'imaginaire du monde) » (PhR 98). Sinon elle risque de tourner sur elle-même (risque d'égarement théorique). La pensée doit être incarnée : risque de l'enferment mental, duquel selon Glissant est issu le « tourbillon totalitaire » de celui qui est pris de vertige à force de tourner en rond dans sa tête. Platon faisait déjà référence à ce tourbillon ou cette « tourbe des sens » nous rappelle Nietzsche dans *Par delà bien et mal*, 1971, page 33 :

A l'inverse, la magie de la pensée platonicienne, qui fut une pensée aristocratique, résida précisément dans son opposition aux évidences sensorielles. Peut-être cette pensée s'adressa-t-elle à des hommes qui pouvaient s'enorgueillir de sens plus vigoureux et plus impérieux que ceux de nos contemporains, mais qui surent estimer qu'il était plus glorieux d'en rester les maîtres, en jetant par-dessus le tourbillon désordonné des sens—la tourbe des sens, comme dit Platon—un réseau de concepts exsangues, gris et glaces. Ce dépassement du monde, cette interprétation du monde à la manière de Platon comportait une toute autre jouissance que celle que nous proposent les physiciens d'aujourd'hui ou, parmi les ouvriers de la physiologie, les darwinistes et les antifinalistes, avec leur principe du « minimum d'énergie » et du maximum de bêtise. »²⁰

Dans *La Terre, le Feu, les Eaux et le Vent*, il reprend un texte de Nietzsche sur l'opposition entre philosophie et poésie (voir Appendix 1) ou le philosophe, « ami de la vérité », prétendument sage, est ridiculisé : « Le prétendant de la vérité ? Toi ? ainsi se moquaient-ils—Non ! Poète seulement ! ». Dans une opposition lexicale entre Vérité et vie, jour et nuit, raison et folie, il décrit comment lui-même a pu se laisser fourvoyer par les illusions du « sage » philosophe et dit depuis aspirer davantage à la folie. Les images de l'aigle et du fauve contre le serpent, « bête rusée, sauvage, rampante » évoquent ainsi son opposition entre force apollinienne et dionysiaque.²¹ Ce que Platon cible faussement selon Nietzsche, c'est cette quête éperdue de la vérité fixe tandis qu'elle est mobile.

La volonté du vrai, qui nous entrainera encore dans nombre d'entreprises périlleuses, cette célèbre véracité dont jusqu'ici tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés ! Quels étranges et graves problèmes, pleins d'équivoques ! C'est déjà une longue histoire, --- et pourtant, semble-t-il, elle vient tout juste de commencer » (*Par delà bien et mal* p.20 : des préjuges des philosophes intro première partie)

²⁰ Nietzsche cite ici Platon dans *Lois* 689 a-b

²¹ Voir la description qu'il fait des forces apolliniennes de la mesure et de la Raison et dionysiaque de l'orgie et de la folie de la Grèce Antique dans *Naissance de la Tragédie* (de 1871) qui explique que la décadence de l'Empire Grec découle du déséquilibre entre ces deux pôles majeurs.

1.8 La généalogie de la connaissance, Jacques Derrida

Jacques Derrida partage cette désapprobation de Platon. Il ne devrait pas y avoir de prétention à dire le tout, révéler l'être, puisque c'est davantage l'Être qui se dit par nous. Dans une conférence donnée devant d'éminents spécialistes à la Société française de philosophie le 27 Janvier 1968, Jacques Derrida introduit une nouvelle pensée, celle de la «différance ». Cette pensée n'est pas simplement une idée ou un concept : dérivant du substantif « différence » et du participe passé du verbe différer (« différant »), ce nom a une forme active et ne fait référence ni à un système de pensée, ni à un seul sens mais cherche à exprimer les multiples tentatives à penser une problématique ou une « aporie » puisque, pour Derrida, tout problème reste insoluble. Derrida introduit donc ce concept en évoquant la première lettre de l'alphabet, la lettre A, celle choisie pour modifier la graphie de « différence » toutefois sans en modifier la phonie. La pensée de la « différence » est ainsi censée modifier la tradition philosophique sans en changer le sens.

Autour de la mention de cette lettre, il associe différentes significations et des photos, tels que: une pièce de théâtre, une gerbe, un tissage et la forme d'une pyramide égyptienne, un tombeau ou une pierre, tout en se référant à « un ordre qui n'appartient plus à la sensibilité mais ne peut-il appartenir à l'intelligibilité » (Différance, 1968 5). En ce sens, il cherche à dépasser et la métaphysique classique et l'ontologie moderne comme la phénoménologie. Alors il devient plus explicite et dit n'utiliser qu'une sorte de théologie négative pour décrire quelque chose qui ne peut être exprimé de manière normale sans utiliser le même vocabulaire et les acceptions communément admises qui auraient été contaminées par une omniprésente résonance/contamination/teinture « onto-théologique » dans le langage. Il présente donc sa stratégie comme des « tactiques aveugles » (Différance 7), et il essaie de montrer, que toute stratégie est

ultimement " une stratégie sans finalité » (Différance 7) avec le seul but de parler autour de quelque chose qui est difficilement exprimable.

Après cette introduction, Derrida mentionne la différence qui signifie les deux peut avoir : le verbe différer peut se référer à "un détour, un retard, un relais, une réserve, une représentation " (Différance 8) ou "ne pas être identique , être autre, discernable" (Différance 8) ou "d'une l'altérité allergique et polémique , un intervalle , une distance " (Différance 8). Il résume ces deux significations dans les deux sens de la temporisation et de l'espace. Ensuite, il mentionne que l'utilisation d'une voix du milieu de la voix qui est utilisé dans le mot différence n'est pas passive ou active. Ce serait sa voix du milieu qui tente d'exprimer ce qui a été - au travail depuis le début de l'histoire de la philosophie occidentale. En effet, il y avait toujours deux façons de doubler signification à l'œuvre dans la pensée occidentale depuis Platon, comme l'oralité et de l'écriture. Le problème est que Platon et tout le reste de la tradition philosophique ont évalué les oralités sur l'écriture, et mis en place arbitrairement une hiérarchie. En tant que tel, il y a toujours une dualité à l'œuvre dans l'exercice de la philosophie occidentale, et toujours une morale.

Glissant partage la même critique sur les oralités mises à mal par les cultures de l'écrit, reconnaît le dualisme occidental et dénonce la prétention de l'Ouest à vouloir conquérir le Monde à partir de ses valeurs. Or Derrida veut revenir, même si cela s'avère impossible, à l'origine de cette différenciation pour reconnaître et ne pas tomber dans une hiérarchie des valeurs, que les philosophes ont fait jusqu'à présent, pour être en mesure de saisir cette pensée originale, même si c'est peut-être impossible ou aporétique . C'est là ce qu'essaie de faire Glissant, soit en criant le Poème originel, soit en contant l'épopée des Longoués, soit en esquissant l'utopie du Tout-monde.

La grande différence entre les deux penseurs est celle-ci : pour Derrida, il n'y a rien en dehors du texte. Textualiste plutôt que nominaliste, Derrida est un penseur formaliste. Le monde est interprété comme du texte et ainsi l'ambivalence exprimée par la pensée de la différance est à l'œuvre dans tous les domaines. L'écriture, le *logos* nous donne de voir le monde. C'est un prisme, un héritage. Cette mémoire est omniprésente : on ne pense pas en dehors de ce qui a déjà été pensé.

Derrida critique également le mysticisme philosophique depuis Platon qui, en cultivant l'intrigue du secret, se maintient dans la tradition orphique. En effet, le discours philosophique ne dit jamais tout. Il suppose et présuppose l'existence d'un secret qui soutient tout l'échafaudage de sa pensée, comme une pierre de temple : la pierre philosophale. Or ce secret, non seulement n'existe pas, mais a été créé pour permettre même cette pensée rationnelle. Il convient donc d'en retracer les lignes, d'en rapporter les leurres, de la dé-mystifier pour pouvoir penser notre propre modernité qui est issue de cette pensée. « La proposition hétéro-tautologique énonce la loi de la spéculation » (DM 80). Dans *Donner la mort* (Dorénavant DM)²², Derrida, en suivant l'analyse du phénoménologue Tchèque Jan Patočka (1907-1977), fait la genèse de ce secret en retraçant son héritage judéo-chrétien.

Donner la mort, tuer, se donner la mort, se tuer, est un phénomène qui traite la mort comme un « don ». Il conviendra donc de savoir d'où ce don provient, sachant qu'il ne peut provenir de nulle part sinon du langage métaphysique qui suppose un donateur : « L'origine de la mort ne revient surtout pas, originairement, à un étant suprême » (Derrida, « Donner la mort »,

désormais DM, 38) : « Je ne suis plus jamais moi-même, seul et universel, dès que je parle » (DM 61)

La déconstruction derridienne des valeurs s'inspire également de la méthode nietzschéenne développée dans *La Généalogie de la Morale*, notamment du chapitre II sur la généalogie de la responsabilité : « La généalogie de la responsabilité, que Nietzsche appelle dans *la Généalogie de la Morale* « la longue histoire de la responsabilité » (*Verantwortlichkeit*) décrit aussi l'histoire de la conscience morale et religieuse » (DM 105). A l'instar de Nietzsche, Derrida fait donc l'analyse de la chrétienté car, aussi réticente fût-elle à l'égard de la pensée hermétique du secret platonicien, elle continue à penser en ces termes : « Le mystère platonicien incorpore ainsi le mystère orgiaque, le mystère chrétien refoule le mystère platonicien. Voilà en somme l'histoire qu'il faudrait « avouer », presque confesser ! » (DM 18)

Semblablement, Glissant origine la dissimulation de ce mystère chez Platon. Il le compare à une aspiration de symbiose entre la pensée et l'Un qui s'effectue par la poésie, la contemplation ou la philosophie : « L'idée de fusion », dit-il page 99 de la *Philosophie de la Relation*, « se dit ou se révère ou se médite. Elle se raisonnait avant de s'extasier, avec le dieu unique ou avec l'idée du dieu, ainsi *tournait-elle* ²³ à philosophie, à théosophie, traditionnellement, qui inspirait ensuite les mystiques » (PhR 99). Voici donc une même référence, un lieu commun entre la pensée poétique de Glissant et la pensée critique voire « schizophrénique » de Deleuze et Guattari pris aux feux dans une machine diabolique. Ce lieu est d'ailleurs commun à toute la philosophie du soupçon : Nietzsche suspecte la philosophie d'être une mystique dangereuse, Marx y décèle la présence d'idéologies souterraines ou masquées au service du capital ou de l'exploitation des classes dominées, et Derrida voit dans la fondation même de la philosophie oc-

²³ en italique dans le texte

cidentale une mystagogie ou l'enterrement d'un mystère qui ressort parfois sous forme de spectre dans la pensée: « Par un renversement primordial, elle s'extasiait préalablement à toute connaissance ordonnée, absolument en dehors de celle-ci, avec les dieux que l'on réputait obscurs ou primitifs, et ainsi était-elle dite impure magie » (PhR 99). Ainsi la philosophie serait-elle divination, culte inculte à une divinité dionysiaque, sophistique frauduleuse de par la supercherie qui la fonderait. Platon aurait masqué l'origine orphique et pythagoricienne de la philosophie, en utilisant la figure innocente de Socrate afin de combattre les sophistes concurrents et n'aurait rien à voir avec le crible critique et impartial qu'elle cherche à revêtir. Face à une telle conception de la philosophie, nul doute que les poètes se soient sentis injustement rejetés de la Cité par manque de civisme ou de responsabilité.

L'histoire de la pensée est donc une succession de leurres à partir d'apories. Loin de les rejeter, il nous faut les comprendre pour mieux maîtriser notre propre pensée, qui se greffe malgré nous sur cet héritage : « L'homme historique ne veut pas avouer l'historicité, et d'abord s'avouer l'abîme qui creuse sa propre historicité. » (DM 14) La véritable responsabilité serait de n'être plus le sujet de cet héritage mais de le connaître et de l'apprivoiser : « Le sujet de la responsabilité serait le sujet qui a pu s'assujettir le mystère orgiaque ou démonique » (DM 12). Alors, le sujet assujettit deviendrait enfin responsable, ou, selon Derrida authentiquement religieux, c'est-à-dire relié aux autres sans justification transcendante : « Il y a religion au sens propre du mot, à partir de l'instant où le secret du sacré, le mystère orgiaque ou démonique seraient sinon détruits, du moins dominés, intégrés et enfin assujettis à la sphère de la responsabilité » (DM 12).

Or, la morale chrétienne n'est en ce sens pas religieusement responsable en ce qu'elle opère un calcul entre ce que je donne et ce que je vais recevoir de mon père qui est aux cieux, que ce soit dans ce monde ou dans l'autre : « Une sorte de calcul secret miserait encore sur le regard de Dieu qui voit l'invisible et voit dans mon cœur ce que je renonce à faire voir aux hommes » (DM 102). C'est pourquoi il incombe à la véritable philosophie de déconstruire l'effet trompeur d'une religion qui n'en est pas une, en montrant le mécanisme. Car la religion chrétienne a intégré, par refoulement, la mystification du secret platonicien : « Il s'agit de déplier l'hypocrisie mystagogique d'un secret, de faire le procès d'un mystère fabriqué, d'un contrat comportant une clause secrète » (DM 104). Glissant, lui, préférera garder ce mystère dans son opacité, mais partage avec Derrida la critique de Platon, lequel, par hypocrisie, ésotérisme ou bien refoulement, a tu le mystère orphique tout en fondant le discours rationnel sur son socle.

L'art de la connaissance nous a été donné à tous et que la raison n'est pas le seul moyen de connaître. C'est une manière d'être au monde. L'homme a toujours été curieux d'expliquer l'univers et généralement il le fait au moyen du mythe et de l'imaginaire. Par le langage « Un mouvement, capable de relier un donné naturel ou physiologique à une force d'abstraction ? D'équivaloir un lieu du monde à une puissance dans la voix » (PhR 97), il parvient à dire le monde. Or la philosophie (puis la science) s'est imposée comme orthodoxie de l'imaginaire. Il convenait de lui rappeler qu'elle n'a pas l'exclusivité de la connaissance du monde et qu'elle ne constitue qu'un imaginaire, quelque peu étroit avec toutes les exigences qu'elle s'est imposée (tiers-exclu, syllogisme, non-contradiction, puis véracité, vérifiabilité...)

Ainsi Glissant chercherait-il à nous révéler un mystère : le mystère de la mystification originelle de la philosophie depuis Platon, laquelle, par divination, s'otorguerait le seul droit de dis-

courir sur la vérité. Pire, s'identifierait-elle même à la réalité : le monde des Idées platoniciennes comme étant le seul monde réel. Dangereuse tautologie, cet idéalisme totalitaire n'aurait pas plus de pertinence que le sophisme de Protagoras, et ne mènerait nulle part ailleurs qu'à un nihilisme dénégateur des principes premiers de la vie.

Son résultat est même évident. Il a, entre autre, produit les tragédies de l'esclavage et de la colonisation dont la pensée de Glissant tient son origine. Une fois le mystère des origines identifié dans les *Souques*, il convient de neutraliser ses effets profondément inscrits dans la tradition philosophique occidentale depuis Platon en repensant chaque concept qu'il a produit, phase après phase, plateau après plateau, plan d'agencement après plan d'agencement, de sorte nous libérer de son emprise. C'est ce que Glissant se propose d'effectuer au cours de la deuxième partie de *Philosophie de la Relation*, qui deviendra ainsi notre deuxième chapitre.

1.9 Dans le morne de Bezaudin : digenèse et Antillanité

Cette dernière partie se voulait un retour aux sources de la pensée de l'Archipel grec de l'Antiquité. Maintenant, il s'agit d'évoquer l'archipel caribéen, et la transition de l'un à l'autre, qui est histoire, son histoire : « C'était un ressouvenir des antiques indistinctions. Ayant traversé l'obscur, et l'ayant exprimé, avant d'entrer aux clartés incertaines de nos histoires » (PhR 15).

« Ma différence est dans l'usage que je fais du concept, non dans le refus (ou l'impossibilité) de l'abstraire. Dans ma manière de fréquenter passionnément cette langue, non dans sa méconnaissance » dit Glissant dans *l'Intention Poétique* (désormais IP, 1997, 43).

Après une ouverture mythique dans laquelle il expose son style poétique et sa portée philosophique, Glissant raconte l'épisode de son retour aux sources « en cette année 2008 », tel un romancier dont la focalisation interne serait axée en plans rapprochés sur un archéologue.

Né « dans le morne de Bezaudin, En Martinique » (PhR 16), Glissant poète, philosophe et romancier, se présente jusqu'à évoquer son lieu de naissance. Mais c'est que son style, son origine et son œuvre sont intimement liés : il existe une « relation » entre la vie et l'œuvre de l'auteur. En l'occurrence, ici il s'agit de la disparition des origines, que ce soit du premier poème des langues du monde, de son lieu de naissance, ou bien de l'identité du peuple martiniquais, antillais ou créole : « C'est pourtant là que je suis né. Aujourd'hui, je ne retrouve pas le chemin », exprime-t-il page 17.

Métis issu d'une relation entre deux univers, deux cultures différentes, l'enfant Glissant semble avoir eu du mal à se trouver une identité propre. De père blanc et de mère créole, il s'est

vite retrouvé tiraillé par les conflits vécus au sein même de sa famille. Le voici qui se souvient de « ces voix [qui] se disputent les directions de la case, l'aigu déblatérèrent du père du père, la minutie têtue du frère de la mère, celui-ci plus jeune et plus retenu, l'ainé plus pathétique et affable et véhément, comme du verre blanc qui casse » (17), qu'il intériorisera comme repères identitaires.

Situé entre deux cultures rivales, il finira par choisir de suivre l'une plutôt que l'autre à partir d'un constat tout à fait arbitraire : « nous décidons pour la minutie [du beau-frère créole de la mère], nous suivrons sa direction ». « Mais c'est déjà trop tard » : le mal est fait. Glissant est né en deux lieux, et a perdu trace de sa « case », à entendre ici sous deux registres : la maison créole ou il est né et la fiche d'identité, ce qui nous catégorise. Ainsi Glissant se considère hors norme, sans case d'identification, et donc sans clair référent malgré son choix initial de prendre le parti des créoles noirs contre les créoles blancs paternels. Nous verrons en quoi ce flottement identitaire sera lourd de conséquences, notamment dans sa pensée plurielle de l'origine, la « digenèse », comme dans la relation avec les patriarches de l'Ouest dominant que sont Platon et Hegel. Il conviendra ici de faire état de ce qu'il est devenu depuis, de sa vie et de son œuvre, afin de mieux saisir sa pensée complexe à double identité.

Pour Glissant, le lien avec l'Afrique étant perdu, et dépassé, il s'agit de s'impliquer davantage dans la mise en avant d'une identité multiculturelle qu'est l'être antillais. En effet, issu du mélange de civilisations, de cultures et de races diverses, l'antillais est un être extrêmement riche de par ses racines multiples. Cependant, la « Métropole » semble en douter. S'étant légèrement émancipées de l'égide de la colonie en devenant « Départements » ou bien « Terri-

toires d’Outre-Mer » et en acquérant un rôle participatif dans la République française (notamment par l’élection locale de députés et/ou de sénateurs), les Antilles françaises que sont La Guadeloupe et ses archipels (Les Saintes, Marie-Galante, et la Désirade, TOM), la Martinique (DOM), St Martin (TOM) et St Barthelemy (TOM) ne se sentent toujours pas reconnues. La France dite « métropolitaine » pèse toujours en tant que référent et autorité culturels. Il suffit d’en juger les propos rapportés lors d’un discours officiel du Président de la République Charles de Gaulle pendant une visite à Fort-de-France en 1963: « Entre l’Europe et l’Amérique, il n’y a que l’Océan et quelques poussières ! [...] Je prends la Martinique, je prends les Antilles telles qu’elles sont. [...] C’est la France qui a créé ici la civilisation. Le sentiment, le goût, l’instinct, tout ici est Français !²⁴ René Ménil, PCA, p. 27 et p. 31.

Il est donc temps de défendre le droit à promouvoir une identité culturelle locale, qui ne se réfère ni uniquement à l’Europe naissante, ni même à l’Afrique d’origine. René Ménil (le père), en tant que militant communiste local, prend alors le contrepied de cette provocation et en appelle à définir une «spécificité antillaise»:

La société martiniquaise sortie du creuset est bien martiniquaise. Ni africaine, ni chinoise, ni indienne, ni même française, mais antillaise en fin de compte. Antillaise est notre culture, pour avoir réuni au cours de l’histoire et combiné ensemble dans un syncrétisme original tous ces éléments venus des quatre coins du monde, sans être aucun de ces éléments en particulier. (René Ménil, PCA, 32)

Reprenant cette prétention interculturelle universalisante, Glissant créera le concept d’« Antillanité » dans *l’Intention Poétique* (1969). Selon lui, cette région du monde a atteint une unité culturelle exemplaire et unique puisqu’elle transcende les différends raciaux et linguistiques. Pour défendre ce dernier point, il se trouve des points communs avec les littératures

24

d'influences Sud-américaines et du Sud des Etats-Unis²⁵, région du monde elles aussi multi culturalisées de force par effet de la colonisation européenne et de l'esclavage. *Le discours antillais* (1981) rend officielle cette affirmation identitaire. Essai fondateur, ce texte cherche à montrer les forces à l'œuvre dans les cultures antillaises et à en dresser les enjeux futurs. L'Antillanité est une volonté de reconstituer les déchirures sociales, de remplir les trous de la mémoire collective et d'établir des relations hors du modèle métropolitain. « Exaspérante ici l'ignorance, qui confine à ces schémas occidentaux. Engoncé dans cette histoire, j'aspire à connaître tant de naissances que vécurent les peuples. » (IP 37)

Il s'agit donc de s'approprier l'espace accaparé par les colons et l'histoire occultée par la période de l'esclavage, de se projeter dans le temps, de faire acte des échecs et des écueils et de surmonter l'obstacle de la négativité absolue par l'acceptation, l'intégration, la sublimation par l'art, l'art créole, notamment la poésie : « À nous de fouiller, dans la saison unique, la mesure du temps, et d'imaginer d'où il vient avec nous et de savoir où il nous accompagne (SC in IP 23) ». Là encore, Glissant se réfère à Césaire, mais non plus dans un rapport d'opposition à l'Occident sinon dans une relation de continuation. Il se place dès lors dans un processus historique de résolution temporelle du conflit identitaire antillais : « Il faut assumer l'histoire à fond (la vivre ensemble) afin peut-être de la dépasser (comme la mer) une nouvelle fois. » (SC in IP 18)

Toutefois, « si La France a accepté la libération des esclaves en 1848 », nous rapporte Patrick Chamoiseau, « elle n'est toujours pas capable d'accepter la libération des entités collectives qui sont nées dans ce crime fondateur » (Chamoiseau, 2012). Or, l'art ne suffit pas si la politique ne suit pas : si l'oppression du Même de l'esprit colonial qu'est toujours la France impose sa législation, et donc son influence, sa domination, sa centralisation sur la Martinique, alors la cul-

²⁵ Faulkner, prix Nobel, allant jouer un rôle central dans la poétique de Glissant.

ture antillaise ne peut réellement se développer. En effet, tant que ses îles gardent un statut de « Départements d’Outre-Mer », leur dépendance vis-à-vis du centre métropolitain et de l’ancienne colonie lui « colle au dos ». « Nous sommes dépendants et assistés », affirme Chamoiseau : « Dépendants » parce que nous ne sommes pas une province de la France mais des entités historiques, culturelles et identitaires différentes, et qui donc ont droit à une pleine responsabilité. « Assistés », parce qu’en nous refusant toute reconnaissance collective on nous cantonnait dans une « normalité provinciale » qui pouvait demeurer passive, et que l’on pouvait traiter à coups de subventions, de zones franches et de transferts sociaux. Cette logique n’a donné aucune chance à notre génie intime. » Et Chamoiseau de continuer : « Dans une telle situation, vitalité, imagination, créativité, audace, risque et même dignité... ne sont pas nécessaires... »²⁶

C’est pourquoi Chamoiseau, avec l’aide de Bernabé et de Confiant, dans l’espoir d’élargir la question antillaise à tous les peuples dits « créoles » et de lancer un mouvement politique et culturel majeur, créera le concept de « Créolité » dans un manifeste paru en 1989.

1.10 Le lieu d’origine et les lieux de relation

Thème récurrent chez Édouard Glissant, le lieu s’affirme comme base d’une réflexion philosophique qui mène de la terre antillaise à l’utopie créatrice d’une Totalité-monde, où l’identité se déploie sur des espaces protéiformes. A travers le discours sur les espaces et les temps qui croisent et constituent le lieu, se dessine une conception du monde, fondée sur l’esthétique du Divers, qui est caractéristique de sa pensée. La recherche inquiète d’une terre d’implantation, impossible mais nécessaire mythe du lieu originel, berceau de d’identité [huma-

²⁶ Ibid.

nité], pour un peuple en mal d'ancrage, place le poète dans une dialectique espace-identité, dedans-dehors, qui ouvre infiniment son concept du lieu : « Le lieu en ce qui nous concerne n'est pas simplement la terre ou notre peuple fut déporté, c'est aussi l'histoire qu'il a partagée (la vivante comme non-histoire) avec d'autres communautés, dont la convergence apparaît aujourd'hui. Notre lieu, c'est les Antilles », dit-il dans le *Discours Antillais* (désormais DA, 1981, 249).

Cette pensée du lieu en relation aux autres lieux permet de dépasser des conceptions locales, d'ouvrir l'esprit à d'autres problématiques, au contact d'autres lieux, et par extension, cultures, peuples et idées. « Dans ce regard qu'il porte sur l'histoire de son pays et de ses rapports avec l'homme, Glissant ouvre infiniment le lieu sur l'ailleurs et en fait le point vélique des agencements du monde », nous dit Bélugue page 50. Ici Glissant donne un autre sens à ce que Descartes entendait par « étendue » comme matière inerte et inconséquente sans l'esprit qui lui est insufflé et qui lui donne un sens (chrétien, Occidental), une direction (une linéaire), et un but (eschatologique).

Le lieu est incontournable. Mais si vous désirez profiter dans ce lieu qui vous a été donné, réfléchissez que désormais tous les lieux du monde se rencontrent jusqu'aux espaces sidéraux. (...) concevez l'étendue et son mystère si abordable» (TTM 29)

Il spiritualise donc la matière sans le recours à l'esprit humain. Le lieu est porteur de cette mémoire ancestrale. On peut y lire les traces du passé mieux que dans l'esprit humain, oublieux de son origine. « Le lieu d'où je suis né », le territoire où j'habite, auquel je suis attaché et qui m'est familier, parce qu'il a été perdu, dénaturé, déraciné, devient l'occasion de rencontrer d'autres lieux.

Nous pensons pouvoir distinguer quatre périodes dans l'élaboration de la pensée de Glissant :

La première, située dans les années de 1946 à 1961, commence par son arrivée à Paris à l'âge de 18 ans pour poursuivre des études de philosophie et d'ethnographie à la Sorbonne, et se termine par son assignation à résidence en Métropole par suite de la condamnation à sa participation au Manifeste des 121, Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie. Il y publiera son premier recueil de poèmes, *Un champ d'îles* (1953), et son premier essai, *Soleil de la Conscience—Poétique I* (1956). Elle constitue la formation de sa conscience dans le cadre hostile d'exil de son île natale. Avec Aimé Césaire pour exemple, Frantz Fanon en ami, la Fédération des Étudiants africains noirs où il trouvera refuge, et la revue *Présence africaine* comme exutoire, cette période est sous le signe d'un militantisme anticolonial prononcé.

La seconde, de 1962 à 1982, constitue l'arrivée à maturité de sa pensée. Il s'y distingue de Césaire en ramenant la question identitaire au cadre plus restreint des Antilles françaises, permet la fondation d'une poétique antillaise, et crée le concept d'Antillanité. Cette période se caractérise par la publication de *L'Intention Poétique—Poétique II* (1969) et du *Discours Antillais* (1981).

La troisième, de 1982 à 1996, en écho au mouvement de ses disciples, la Créolité, sera celle de la Créolisation des esprits et s'illustre par *Poétique de la Relation--Poétique III* (1990) et *Introduction à une Poétique du Divers* (Colloques, 1996).

La dernière, la plus prolifique, s'entend de 1997 à 2011 avec le *Traité du Tout Monde -- Poétique IV* (1997), *La cohée du Lamentin --Poétique V* (2005) *Une nouvelle région du monde -- Esthétique I* (2006) et *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue* (2009) sera celle du Tout-Monde ou de la mondialité.

Les quatre périodes comme peuvent l'indiquer les titres des essais qui se font souvent écho, s'articulent logiquement et sans contradiction. On peut constater que la démarche poétique de Glissant est avant tout d'ordre anticoloniale et identitaire. À partir de ce constat, on peut déduire, et son hostilité à toute pensée de système, et son esprit engagé, qui ne sont pas sans rappeler la tendance philosophique insurrectionnelle des années 60 qui donnera lieu à ce qu'on appellera la *French Theory* Outre-Atlantique. Bien évidemment, Deleuze y faisait figure de proue...

L'« errance » conceptuelle de Glissant, sans jamais se nier, l'amènera à concevoir l'ensemble à partir du respect de la différence, l'universalité dans la diversité. C'est ce qu'il appelle la « diversalité », ou le « Tout-Monde ». C'est en ce sens que sa réflexion accède à une portée philosophique universelle. Mais pour pouvoir le justifier, il nous faut retracer chaque étape de sa pensée, effectuer la dialectique de son discours.

Au début, sa démarche est donc plus politique et poétique qu'elle n'est philosophique : Politique : « les poétiques ne cessent de combattre » ! lance-t-il page 85 de *Philosophie de la Relation*.

1.11 Le cri ancestral et le rejet du père occidental

La poésie de Glissant se compare à un « cri », un chant épique, fondateur, qui s'origine dans le traumatisme subi par le peuple antillais depuis l'arrachement à la terre primordiale africaine et la déportation par voie maritime: « Dans l'espace du bateau, le cri des déportés est étouffé, comme il le sera dans l'univers des Plantations. Cet affrontement retentit jusqu'à nous » (PR, 17, en notes). Il s'agit donc d'un droit à l'expression, à la dignité, d'une reconnaissance bafouée, étouffée qu'il s'agit de faire revivre en l'évoquant, en l'exprimant pour permettre à son peuple de

guérir de ce traumatisme originel: « Nous nous connaissons en foule, dans l'inconnu qui ne terrifie pas. Nous crions le cri de poésie. Nos barques sont ouvertes, pour tous nous les naviguons » (PR 21). En ce sens, il se définit davantage comme poète inspiré ou bien même prophète, griot ou guérisseur. Selon Jean-Paul Madou, un éminent spécialiste de son œuvre, « La poésie de Glissant est avant tout une poétique du cri et de l'oralité, de la voix et du souffle. Délivrer le cri noué au fond de la gorge, l'ouvrir à toutes ses vibrations et fulgurances sonores, le moduler en une durée porteuse d'un chant épique, telle est la tâche que s'assigne le poète antillais», dit-il dans *Édouard Glissant, De mémoire d'arbres* (1996, désormais MA), à la page 12.

Selon Glissant, le peuple africano-américain, antillais ou créole a grand besoin d'affirmer son identité sous peine de se voir éternellement dominé sous l'égide d'une civilisation occidentale autrefois colonisatrice et esclavagiste. Il en appelle donc à l'action. Toutefois le mode de l'action prôné est nouveau: il ne s'agit plus de se battre par les voix ou les armes, de protester violemment ou paisiblement, mais d'écrire. En effet, le rôle de l'écrivain comme de l'artiste dans l'affiliation identitaire d'un peuple est centrale: elle précède les événements historiques et les démarches politiques en ce qu'elle touche non pas à la mémoire ni même simplement à la conscience collective mais directement à l'imaginaire d'un peuple, à l'instar des contes racontés par les anciens. Or l'imaginaire ou l'inconscient collectif d'un peuple précède ses croyances et ses choix conscients. C'est même seulement par ce mode-là que cet ancien peuple d'esclave peut espérer se libérer de la tutelle occidentale longuement stratifiée et finalement intériorisée. Il s'agit donc de débrider la création artistique d'un peuple pour lui permettre de trouver sa voix et de s'absoudre de toutes les dominations extérieures.

Les générations portent la trace du traumatisme. Le traumatisme n'est pas l'apanage d'une génération: il est transgénérationnel. Selon Glissant dans un discours récemment prononcé

en mémoire de ses ancêtres, «*les histoires cachées remontent à la conscience et forcent la mémoire*» (*Mémoires des esclavages*, 80).

1.12 Le « Tout-Monde » de la Relation

De cela, Chamoiseau et Glissant vont mutuellement se le reprocher, l'un dénonçant l'antillanité de l'autre et l'autre arguant que l'un reste prostré sur l'être créole au lieu de se porter sur les étants, puisque toute pensée de l'être menant à la racine de l'un et donc à la domination d'une culture sur les autres.

Ce qu'il s'est passé dans la Caraïbe, et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation, nous en donne l'idée (pensée de la Relation) le plus approchée possible. Non seulement une rencontre, un choc (au sens ségalénien), un métissage, mais une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert. (Glissant, 1990)

La «Mondialité», synonyme de la pensée du « Tout-Monde », est en quelque sorte la pratique totale des totalités de la relation. Elle est donc l'inverse de la mondialisation : «Si vous vivez la totalité, vous êtes au point de combattre vraiment la mondialisation».²⁷ Glissant en arrive donc à sa critique du capitalisme moderne et de sa résultante : urbanisation de la population dans des mégaloïles cosmopolites et superpuissantes :

²⁷ CL, pp. 138-139.

Ce qui fait le Tout-monde, ce n'est pas le cosmopolitisme, absolument pas le cosmopolitisme, qui est un avatar en négatif de la Relation.²⁸

À ce sujet, il pense que la mondialité ne peut s'effectuer que dans des archipels, sans centre ni périphérie. On peut résumer cela en posant l'opposition entre une pensée « archipélique » et une pensée « continentale », la pensée continentale étant pensée de système et la pensée archipélique étant la pensée de l'ambigu.²⁹

Je crois à la mondialité. Au mouvement qui porte les peuples et les pays à une solidarité contre les mondialisations et les globalisations réductrices. Être indépendant, c'est peut-être entrer dans ces mouvements du monde. Je crois aussi aux petits pays, à des mini-nations, regroupées éventuellement dans le cadre de fédérations, et qui peuvent plus facilement mettre en œuvre des mesures réalisables contre l'énorme uniformisation imposée par les grands trusts et les grands États.³⁰

L'intention poétique d'Édouard Glissant est donc de libérer son peuple antillais de sa dépendance coloniale d'avec la France (le cri, la révolte), afin de permettre la création d'une littérature antillaise originale (l'Antillanité), d'inviter les peuples colonisés à faire de même (Créolisation) et de penser le monde autrement (Tout-Monde). La réaction identitaire de Glissant aboutit donc à une démarche d'ordre ethnique (l'Antillanité), éthique (la Créolisation) et enfin métaphysique (le Tout-Monde), si bien que sa voix, son cri atteint une portée universelle, « diverselle » nous dirait-il. Le lieu n'est donc qu'une étape transitoire vers l'ouverture au Tout-Monde. La prochaine en est la vision de l'étendue infinie, que l'on ne peut concevoir que par le poème ou chant du monde. Or, quelle est l'origine et la portée de la voix du poème et à quel point inclut-elle toute différence ? Pour ce faire, nous dit-il, il nous faut intégrer les apports du passé, la sa-

²⁸ IPD, p. 88

²⁹ IPD, p.89

³⁰ Entretien de 2009 pour Téléràma, publié le 8 juillet 2010, <http://www.telerama.fr/idees/edouard-glissant-et-son-tout-monde,58073.php>

gesse antique, moderne et contemporaine. Il nous faut rassembler les cris des nombreux poètes qui nous précèdent, et pas seulement ceux de notre lieu, de notre territoire, mais de tout lieu, du Tout-Monde. C'est pourquoi il en propose une anthologie.

Ainsi la philosophie de Glissant est originale parce qu'elle prend racine dans un lieu, la Martinique ou l'Archipel des Antilles, un lieu qui devient une multitude, s'ouvre et s'étend au Tout-Monde, permettant ainsi, d'une description locale à une réflexion globale, un discours proprement philosophique. Mais comment fait-elle relation ? Et en quoi le lieu d'où elle provient devient-il modèle de pensée ? Comment la trace du premier poème originel mène-t-elle au devenir de la Relation et du Tout-Monde ?

2 PHASES, PLATEAUX, COUCHES, OU STRATES PHILOSOPHIQUES

Le mal a été annoncé : ce sont ces souques racines qui tuent tout autour d'elles et laissent des traces, traumatisent tout alentour. La pensée de l'Un a été démasquée. Il faut ensuite revenir en arrière, passer par l'étape des phases pour guérir de l'impact de ce mal, étape de réhabilitation et de refondation : faire la généalogie de ce qui a amené cet état d'être, couche après couche dans une perspective structuraliste ou d'anthropologie culturelle : relever les couches du savoir qui nous séparent de ce traumatisme originel, de sorte à se ressouvenir, à prendre conscience et sortir de l'oubli traumatique. Dans cette partie nous reprendrons les concepts-clés de la *Philosophie de la Relation* dans sa seconde grande partie, *Les Phases*, mais sans suivre un commentaire trop linéaire ou trop rationnel. Comme Glissant, nous prendrons des détours, des initiatives, ne chercherons ni à tout couvrir ni à tout dire, afin de restituer en même temps que son sens, sa structure ou plutôt son manque de structure, car nous ne croyons point qu'un commentaire trop structuré puisse lui rester fidèle. Il a choisi de répartir cette partie en douze mouvements : une introduction qui reprend sa logique, neuf pensées ou concepts qui recouvrent les phases et de la philosophie traditionnelle et de sa refondation et de deux mouvements pour conclure.

2.1 La pensée archipélitique

La pensée archipélitique, nous dit-il est « la pensée de l'essai, de la tentation intuitive, qu'on pourrait apposer a des pensées continentales, qui seraient avant tout de système ». (PhR 45) En réalité, l'ambition de Glissant serait de transposer l'archipel grec dans l'archipel antillais,

de refondre une philosophie plurielle, diverselle, faite de créolisation, de relation. Toute son œuvre cherche à contrecarrer la pensée hégémonique de l'Un qui prend origine en Grèce avec Platon et le Monde des Idées et le règne du logos. Ce qu'il se propose de faire, c'est de redéfinir un accès à l'être-comme-étant qui ne soit plus tributaire d'une culture Occidentale. Si la pensée de l'Un est issue d'archipels, elle est toutefois devenue continentale avec le règne (et les conquêtes) de la religion chrétienne. On voit combien Glissant critique ici implicitement le règne (et l'abus) du monothéisme et de la civilisation judéo-chrétienne sur les peuples polythéistes et animistes. Revenir aux anciens, à la pensée archipélique, puis déplacer l'archipel grec sur l'archipel antillais, tel serait son projet d'envergure.

Cependant sa pensée dite « en archipels » se veut plus complexe encore que la pensée philosophique grecque des débuts. Elle dit pouvoir redonner une place à part entière à l'oralité et au poème, éclipsées sous le règne de l'écriture et donc de l'Occident impérialiste. Elle dit même pouvoir transformer la « pensée continentale » de l'Ouest en « pensée archipélique » des débuts, c'est-à-dire se faire moins prétentieuse, moins hégémonique ou totalitaire, et plus à l'écoute des différences et particularisme des autres pensées. Voici quelle est sa vision de l'impérialisme occidental que nous a légué Platon : « L'archipel est cette réalité source, non pas unique, d'où sont secrétés ces imaginaires : le schème de l'appartenance et de la relation, en même temps. » (PhR 47)

L'eupéanisation du monde, l'impérialisme occidental, la pensée de l'Un, de l'Unique fait place à la diversité, s'ouvre à la différence, à la pensée du multiple, ou de la Relation. Cette pensée est donc véritablement philosophique et même révolutionnaire en ce qu'elle décentre la pensée conventionnelle d'elle-même. Elle déplace le centre vers sa périphérie et inversement.

Elle renverse les opinions communes et permet de concevoir le monde autrement, non plus comme étant constitué de « cinq continents, quatre races, plusieurs grandes civilisations » (PhR, 27), mais par des « archipels » plus ou moins grands qui contiennent une multitude de civilisations.

Les poétiques nous rapprochent du tout, mais nous remettent à même de nous dégager des visions globales, ou des orbes de synthèse, qui nous engonceraient dans cette illusion que nous maîtrisons le chaos du monde (PhR 83)

2.2 La pensée nouvelle des frontières

Selon Hegel, l'Etat-Nation est l'aboutissement de la marche de la Raison : L'Esprit prend conscience de lui-même au travers des institutions de l'Etat. Mais Pour Glissant, l'Etat-Nation n'a pas d'avenir, « Il ne provoque que des catastrophes parce qu'il est intimement lié au chaos du capitalisme libéral, qui démantèle le monde et est incapable de l'organiser ou d'en réparer les désastres. »³¹ Il ne fait que défendre l'avènement d'une pensée de système, d'une idéologie néfaste et aujourd'hui dépassée. C'est encore l'ambition de l'Occident, la Colonisation, qui, par revers de l'événementiel, et qui sait, par « ruse de la raison » hégélienne, a fini par créer un monde de réseaux interdépendants, un monde enrhizomé. Toutefois, Glissant ne se réfère pas à la mondialisation contemporaine lorsqu'il évoque l'ensemble de ces réseaux, car elle est encore selon lui liée au capitalisme et à l'impérialisme occidental, mais il évoque plutôt la « mondialité », ou le « Tout-Monde » : « Pendant très longtemps, dit-il dans *Introduction à une poétique du*

³¹ Voir Entretien de 2009 pour Téléràma, publié le 8 juillet 2010, <http://www.telerama.fr/idees/edouard-glissant-et-son-tout-monde,58073.php> consulté le 15/01/2013.

divers, l'errance occidentale, qui a été une errance de conquêtes, une errance de fondation de territoire, a contribué à réaliser ce que nous pouvons appeler aujourd'hui la « totalité monde ».

(IPD 88)

Dans ce Tout-Monde utopique que Glissant nous donne de voir au travers d'un regard poétique, la frontière est garante de la différence et de l'opacité. Il s'agit de déterritorialiser la frontière, non pour l'oublier, mais pour la dépasser, qu'elle ne soit plus une limite, une séparation économique : « l'idée de la frontière nous aide désormais à soutenir et apprécier la saveur des différents quand ils s'apposent les uns aux autres » (PhR 57). Glissant demande à repenser la frontière comme une séparation nécessaire mais provisoire, que l'on peut franchir pour découvrir de nouvelles régions du monde. Il invite à concevoir les régions ou territoires que l'on nomme « pays » comme autant de « paysages » égaux constituant ensemble la totalité-monde. Il invite ici à concevoir les différentes cultures territoriales au moyen de l'émerveillement/étonnement poétique plutôt qu'à l'intérêt économique, de ressentir le « plaisir inouï de la frontière, quand elle change en elle-même et qu'à l'infini des entendues elle les enchante de passer » (PhR 60). Le monde doit être éprouvé dans sa diversité par la poésie non par l'instinct dominateur et hégémonique de l'Un. D'où une récusation de l'Etat-nation.

2.3 La pensée de l'errance, ellipse et tourbillon, mouvement de l'imaginaire

Si on suppose que la recherche de la totalité, à partir de ce contexte non universel des histoires de l'Occident, est passée par ces stades :

Pensée du territoire et de soi (ontologique, duelle)
Pensée du voyage et de l'autre (mécanique, multiple)
Pensée de l'errance et de la totalité (relationnelle, dialectique) (PR 30)

« L'errant, qui n'est plus le voyageur ni le découvreur ni le conquérant, cherche à connaître la totalité du monde et sait déjà qu'il ne l'accomplira jamais—et qu'en cela réside la beauté menacée du monde. » (PR 33)

« Lieu de la répétition », l'errance est le lieu même du mouvement que la Relation pré-supposé. Il ne s'agit pas d'un mouvement d'exploration extérieur, comme dans l'aventure coloniale : « Elle sait être immobile, et emporter » (PhR 61). Comme le souligne Glissant dans ses théories sur le Tout-Monde: « Je parle de cet exil intérieur qui frappe des individus là où des solutions ne sont pas, ou ne sont pas encore [...] l'exil intérieur est le voyage hors de cet enfermement. Il introduit de manière immobile et exacerbée (sic) à la pensée de l'errance » (PR 32). Il est découverte intérieure d'un autre mode d'être, « l'être-comme-étant » : la pensée de l'errance est ce par quoi « nous migrons des absolus de l'Être aux variations de la Relation, où se révèle l'être-comme-étant, l'indistinction de l'essence et de la substance, de la demeure et du mouvement. (PhR 61).

Ainsi erre-t-on en pensant, Glissant erre-t-il en écrivant, et le lecteur erre-t-il en lisant : « la loi du livre, c'est celle de la réflexion, dit Deleuze accompagné de Felix Guattari, le Un qui devient deux [chaque fois que nous nous trouvons devant cette formule [...] nous nous trouvons devant la pensée la plus classique et la plus réfléchie, la plus vieille, la plus fatiguée » (MP11). En effet, pour ne pas imiter la forme habituelle d'une écriture philosophique systématique, Deleuze et Guattari entrent dans une écriture dégagée de toute prétention logique : « Ecrire n'a rien à voir avec signifier, mais avec arpenter, cartographier, même des contrées à venir (MP 11). Glissant reprend cette exigence de la Géophilosophie deleuzienne à décrire le monde plus qu'il ne cherche à le délimiter par un système clos : « Si l'errance est ainsi constitutive de Relation,

elle a affaire avec la philosophie, avec la philosophie de la Relation, qui serait non seulement un art de l'errance mais à la lettre une philosophie errante, dont les pôles et les points d'échange se déplaceraient sans cesse » (PhR 62), afin de décrire au mieux les mouvements naturels : « la nature n'agit pas ainsi : les racines elles-mêmes sont pivotantes, à ramification plus nombreuse, latérale et circulaire, non pas dichotomique. (MP 11). Le rhizome illustre donc le mouvement circulaire nomadique de l'errance : « L'idée du monde s'autorise de l'imaginaire du monde, des poétiques entre-mêlées [sic] qui me permettent de deviner en quoi mon lieu conjoint à d'autres, en quoi sans bouger il s'aventure ailleurs, et comment il m'emporte dans ce mouvement immobile. » (TTM 120)

Dans la pensée de l'errance, Glissant distingue des itinéraires multiples. Ceux d'abord qui mènent du centre vers la périphérie. Ceux, ensuite, allant de la périphérie vers un centre. Le troisième itinéraire qui constitue le parcours de l'errance conçue comme une dérive qui divague, s'accomplit quand le mouvement de la trajectoire s'abolit, reproduisant ainsi les configurations du nomadisme circulaire :

La trajectoire s'abolit ; la projection en flèche s'infléchit. La parole du poète mène de la périphérie à la périphérie, reproduit la trace du nomadisme circulaire, oui ; c'est à dire qu'elle constitue toute périphérie en centre, et plus encore, qu'elle abolit la notion même de centre et de périphérie. (PhR 41)

Alors le déracinement peut concourir à l'identité, l'exil se révéler profitable, quand ils sont vécus non pas comme une expansion de territoire (un nomadisme en flèche ou en ligne, tout comme la filiation) mais comme une recherche de l'Autre (par nomadisme circulaire). Il ne s'agit pas de rechercher son origine dans la lignée, de toute façon effacée, perdue des ancêtres, en se plongeant dans les racines identitaires de l'arbre généalogique ou continental, mais plutôt de regarder au-delà de l'appartenance au clan, à la nation, au territoire, et de comprendre combien

nous sommes tous reliés, combien nos identités se relaient, et nos histoires se relatent, pour pouvoir se (re)trouver. Passer par le détour, la tangente, la ligne de fuite, le chaos-monde, errer sans idées ni de centre ni de périphérie jusqu'à ce que l'on se reconnaisse comme tous au même niveau comme étants d'un même univers, Tout-monde relié par nos imaginaires.

Ces imaginaires — intuitions — de la totalité utopique (non encore — et à jamais — accomplie) permettent donc ces détours qui éloignent de la totalité, de la domination de l'Un, injuste car impartial, de l'exclusivité de l'Être, qui dénigre les étants. Ainsi Glissant traduit le déracinement comme errance providentielle puisqu'il permet de percer le système clos de la domination toute linéaire et rationnelle de l'Occident. Ce qu'il espère, c'est de rompre la logique obscène et stérile (Nietzsche) du mouvement linéaire vertical entre origine dans la filiation aux ancêtres et destination en Dieu, fin transcendante ou kérygme, par un détour, un éloignement, une apostase, afin d'établir ou de rétablir un Tout-Monde immanent ou une platitude du paysage.

La Relation, expression de l'Être en mouvement et en devenir, est ainsi perçue comme reliant les étants dans un va-et-vient incessant de territorialisation et déterritorialisation, de nomadisme ou d'errance. Cette trace, ce tracé répété de forme elliptique, Glissant le traduit par la figure du *tourbillon*, enroulement vertigineux provenant de la fréquentation du tout-monde et qui conteste la linéarité :

Je ne sais pas à quel âge, dans mon très jeune temps, j'ai rêvé d'avoir développé un texte qui s'enroulerait innocemment mais dans une drue manière de triomphe sur lui-même, jusqu'à engendrer au fur et à mesure ses propres sens. La répétition en était le fil, avec cette imperceptible déviance qui fait avancer. Dans ce que j'écris, toujours j'ai poursuivi ce texte. Je m'ennuie encore de ne pas retrouver l'enhallement tant tourbillonnant qu'il créait, qui semblait fouiller dans une brousse et dévaler des volcans. Mais j'en rapporte comme une ombre parfois, qui relie entre

elles les quelques roches de mots que j'entasse au large d'un tel paysage, oui, une brousse, sommée d'un volcan.³²

Mon paysage est encore emportement; la symétrie du planté me gêne. Mon temps n'est pas une succession d'espérances saisonnières, il est encore de jaillissements et de trouées d'arbres. (SC, 19)

Glissant écrit ainsi pour éviter la pensée de l'Un, systématique, et dont les conséquences sont désastreuses : « Par la pensée de l'errance nous refusons les racines uniques et qui tuent autour d'elles : la pensée de l'errance est celle des enracinements solidaires et des racines en rhizome ». (PhR 61) Du moins son peuple en a-t-il bien amèrement payé le prix. Dans *La Cohée du Lamentin* (Poétique V, éd. Gallimard-coll. "NRF", 2005) Glissant rappelle que « l'Utopie n'est pas le rêve. Elle est ce qui nous manque dans le monde. Nous sommes nombreux à nous être réjouis que le philosophe français Gilles Deleuze ait estimé que la fonction de la littérature comme de l'art est d'abord d'inventer un peuple qui manque. L'Utopie est le lieu même de ce peuple. » (Cité dans IPD, 13)

2.4 La pensée de la créolisation

« Quand on a élu en soi l'idée de Créolisation, on ne commence pas à «être», on se met soudain à «exister», à exister à la manière totale d'un vent qui souffle, et qui mêle terre, mer, arbre, ciel, senteurs, et toutes qualités » écrit Patrick Chamoiseau dans *Ecrire en pays dominé* (désormais EPD 1997, 213).

³² Voir Glissant, CH, cité dans <http://www.edouardglissant.fr/tourbillon.html>, consulté le 20/11/2012.

La «créolisation» est, pour Glissant, un phénomène qui naît de la mise en contact de plusieurs cultures et qui crée une donnée nouvelle et imprévisible, par opposition au métissage dont le produit est prévisible. La «créolisation» est donc le pendant de la racine rhizome en ce qu'elle va à l'encontre de la notion d'une identité absolue.

Non pas l'absolu sacralisé d'une possession ontologique, mais la complicité relationnelle. Ceux qui ont souffert la contrainte de la terre (...) ont commencé aussi d'entretenir avec elle ces liens nouveaux, ou l'intolérance sacrée de la racine, avec son exclusive sectaire, n'avait plus part. (PR, 161)

Les sociétés coloniales ont fomentées de nouvelles identités (colon, maître de plantation, esclave, nègre marron...) à partir de l'éradication des anciennes identités. Pourtant, même si la mémoire institutionnelle de ces anciennes identités a été détruite, il demeure des traces actives de celles-ci dans le langage, les mœurs, et le paysage. Le rôle de l'écrivain créole est alors, selon Glissant, de les reconstituer, et de les révéler : « La fracture occasionnée par la Traite marque une rupture identitaire. Elle est confiscation d'un imaginaire. Déporté du terroir africain, l'esclave razzé qu'on projette en terre caraïbe est un « migrant nu » (DA, 60). De ce qu'il fut, il ne lui reste rien, sauf des bribes latentes repérables sous forme de traces.

Qu'est-ce que la créolisation ? [...] il y a trois sortes de peuplement et [...] le peuplement par la traite africaine est celui qui a déterminé le plus de souffrance et le plus de malheur dans les Amériques - si on ne compte pas l'extermination des peuples amérindiens au nord et au sud du continent ; et il faut la compter. Il existe aujourd'hui une quatrième forme de peuplement, interne : celle des déplacements haïtien et cubain par les boat people. C'est une forme critique du devenir des sociétés américaines. Mais si on examine les trois formes historiques de peuplement, on s'aperçoit que là où les peuples migrants d'Europe comme les Ecossais, Irlandais, Italiens, Allemands, Français, etc., arrivent avec leurs chansons, leurs traditions de famille, leurs outils, l'image de leur dieu, etc., les Africains, eux, arrivent dépouillés de tout, de toutes possibilités, et même dépouillés de leur langue. Car l'ancre du bateau négrier est l'endroit et le moment où les langues africaines disparaissent, parce qu'on ne mettait jamais ensemble dans le bateau négrier, tout comme dans les plantations, des gens qui parlaient la même langue. L'être se retrouvait dépouillé de toutes sortes d'éléments de sa vie quotidienne, et surtout de sa langue. (*Introduction à une poétique du Divers*, désormais IPD, 1997 20)

Qu'est-ce qui se passe pour ce migrant ? Il recompose par traces une langue et des arts qu'on pourrait dire valable pour tous. Là où, par exemple, dans une communauté ethnique sur le continent américain on a conservé la mémoire des chants d'enterrement, de mariage, de baptême, de joie, de douleur, venus de l'ancien pays, et qu'on chante depuis cent ans et peut-être plus dans diverses occasions de la vie familiale, l'Africain déporté n'a pas eu la possibilité de maintenir ces sortes d'héritages ponctuels. Mais il a fait quelque chose d'imprévisible à partir des seuls pouvoirs de la mémoire, c'est-à-dire des seules pensées de la trace, qui lui restaient : il a composé d'une part des langages créoles et d'autre part des formes d'art valables pour tous, comme par exemple la musique de jazz qui est reconstituée à l'aide d'instruments adoptés, mais à partir d'une trace de rythmes africains fondamentaux. Si ce Néo-Américain ne chante pas des chansons africaines d'il y a deux ou trois siècles, il ré-instaure dans la Caraïbe, au Brésil et en Amérique du Nord, par pensée de la trace, des formes d'art qu'il propose comme valables pour tous. La pensée de la trace me paraît être une dimension nouvelle de ce qu'il faut opposer dans la situation actuelle du monde à ce que j'appelle les pensées de système ou les systèmes de pensée. Les pensées de système ou les systèmes de pensée furent prodigieusement mortels. La pensée de la trace est celle qui s'oppose aujourd'hui le plus valablement à la fausse universalité des pensées de système. (IPD 21)

L'Histoire imaginaire d'un peuple est à reconstituer non pas par l'historien à partir des faits puisqu'ils ont été niés et effacés, mais par l'écrivain à partir de la mémoire collective. La Créolité, c'est « le monde diffracté mais recomposé » (Bernabé Chamoiseau Confiant, EC 27). Bernabé, Confiant et Chamoiseau, se remémorant les apports de la Négritude et celui de l'Antillanité dans leur *Éloge de la Créolité* (1989), cherchent à universaliser la question antillaise en l'étendant à tous les peuples créoles, c'est-à-dire diverses et pluriculturels, issus le plus souvent de la colonisation et de l'esclavage. Ils se réfèrent également à l'article fondateur de l'Antillanité par René Ménil³³, et à l'instar du *Discours Antillais*, utilisent le ton officiel de la fondation identitaire :

Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux: une vigilance, ou mieux encore, une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde. (Bernabé Chamoiseau Confiant, EC 13)

³³ Cf précédemment cité.

Déjà, donc, dans la prolongation du *Discours Antillais*, se perçoit l'aspiration à une conscience universelle, pensée non plus à partir de l'Antillanité, mais de la créolité, identité plus vague et donc plus incluyente. Si cette attitude peut constituer un progrès vers l'universel dans ce sens où les auteurs de la Créolité incluent dans leur notion-clé tous les peuples déracinés et mélangés du monde suite à l'abus universaliste de l'Occident à travers la colonisation et l'esclavage, leur conception reste particulière. En effet, comment prétendre à l'universel lorsqu'on y exclut l'Autre de l'opresseur, le colon lui-même ?

C'est là la critique que leur fera Glissant, et c'est à partir de là qu'il créera le concept de « Créolisation », lequel inclut l'idée de mouvement, de progrès permanent. En effet, il prend conscience que la « vision intérieure » identitaire basée sur une identification à sa terre natale ne sera pas suffisante pour accéder à une vision globale, ouverte, et inclusive. Il lui faut pour cela échanger sa «vision intérieure» insulaire en vision identitaire « archipélique », où le centre et la périphérie s'annulent, où l'autre de la colonisation, la Métropole, n'est plus à redouter. Le rapport à L'Autre colonial, l'Un, le Même, le Centre, l'Unicité, l'Universalité, ce qu'il exècre le plus au monde est paradoxalement nécessaire pour accéder à ce que ses disciples, les instigateurs de la Créolité, appellent «l'Être harmonieux du monde». (EC 53)

Pour les écrivains martiniquais Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Paul Bernabé, « la Négritude césairienne est un baptême, l'acte primal de notre dignité restituée. Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire » (Chamoiseau, IPD 18). Ils décrivent ce cri d'Aimé Césaire au cours de son œuvre, comme venu du plus profond de l'inconscient, consubstantiel à son existence, surgissant des profondeurs. Il s'agirait de la mise à jour d'un inconscient collectif recou-

vert par des siècles de honte et d'humiliation. Dans *Lettres créoles, Tracées antillaises et continentales de la littérature* (1991), ils décrivent son expérience de manière existentielle:

Une nuit, un vertige le saisit. De son « tourbillon partenaire » s'élève une incroyable ru-meur. Il entend monter de ses chairs le cauchemar négrier:

...les malédictions, enchaînées, les hoquettements des mourants, le bruit d'un qu'on jette à la mer... Les abois d'une femme en gésine... Des raclements d'ongles cherchant des gorges... Des ricanements de fouets... Des farfouillis de vermine parmi les lassitudes...

Dans une secousse mentale, retrouvant « le secret des grandes communications », Aimé Césaire perçoit « le cri oublié provenant de la cale », ce cri que tant de siècles avaient re-couverts des fougères de l'oubli. Un lourd silence venait ainsi de s'effacer. Mille tracées littéraires venaient ainsi de se renouer. (Chamoiseau 1991: 120)

C'est alors que l'écriture lui vient : Césaire au fort de sa prise de conscience, se met à écrire, à créer, à produire... en français : « Les pages se couvrent d'une poétique du cri. C'est la langue française qui lui vient. Sa culture humaniste aussi. » (Chamoiseau 1991: 121) Il s'agit donc d'un retournement de la culture occidentale, française, contre elle-même. Césaire s'empare des armes de son oppresseur pour affirmer sa différence et l'oubli, la négation, le refus de l'opresseur. Il se révolte, et avec lui tout le peuple antillais.

Toutefois cet élan de la parole, ce surgissement de la mémoire reste-t-il rivé à l'indignation, à la libération du poids de l'oubli et de la souffrance. Le reste est encore à venir. Il s'agit, pour les créolistes cités plus haut, non plus seulement de proclamer la souffrance du peuple étouffée, mais de la dépasser et de fonder une nouvelle identité. De renverser la souffrance en énergie productive, de faire résilience de son passé. En effet, « thérapeutique violente et paradoxale, la Négritude fit, à celle d'Europe, succéder l'illusion africaine. » (Chamoiseau IPD 20). Si jusqu'alors « nous contestions la colonisation française, ce fut toujours au nom de

généralités universelles pensées à l'occidentale » (Chamoiseau IPD 21). Il convenait donc de sortir de l'attitude de révolte. Selon Nietzsche dans la première partie *d'Ainsi Parlait Zarathoustra*, il existe trois métamorphoses de l'esprit: l'esprit qui devient chameau, le chameau qui devient lion, et enfin le lion qui devient enfant. Si le chameau dit toujours « oui » et accepte toutes les charges qu'on lui donne, le lion dit toujours « non » et refuse tout en bloc. Seul l'enfant, la troisième métamorphose de l'esprit, parvient à faire des choix libres et à dire oui ou non selon les cas. C'est ce genre d'état que recherchent Chamoiseau et ses collègues après le cri du lion Césaire, même s'ils ne font pas directement référence à Nietzsche.

Les simples proclamations de l'identité ne sont pas créatives. Il s'agit de faire agir l'imaginaire et non seulement l'indignation ou le « cri » césairien de l'esclave. C'est ce que comprendra Édouard Glissant, venant après Césaire : « l'identité n'est pas proclamatrice, elle est, dans ce domaine de la littérature et des formes d'expression, opératoire. » (Glissant, IP 32).

Glissant, se glissant après Césaire, va affirmer non plus l'identité de la diaspora africaine en fonction d'un centre originaire perdu (l'Afrique) et contre l'oppression d'un facteur de translation (le colonialisme), mais plutôt louer la nouveauté qui résulta de ce choc, aussi douloureux soit-il entre les civilisations. Son but étant de mettre en valeur la spécificité antillaise.

Glissant veut donc cesser la révolte contre l'opresseur et la racine unique : « Ces luttes de décolonisation, qui ont nécessité tant de sacrifices, tant de morts, tant de guerres, avaient été poursuivies sur le principe même que l'Occident avait formulé, de l'identité comme racine unique ». (Glissant, 2008 : 58)

Il ne s'agit plus de sortir ses émotions, de réagir à l'opresseur mais de revenir sur soi-même pour ne pas employer les outils de l'autre, aussi tentant soient-ils. Car la créativité requiert une œuvre originale et personnelle. C'est cette célébration des richesses culturelles créoles produites par ces chamboulements ethniques que nous invitent à proclamer les auteurs de *l'Eloge de la Créolité*, sur les pas de Glissant :

La Créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol. Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affectés, ont été de véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie. Notre créolité est donc née de ce formidable « migan » que l'on a eu trop vite fait de réduire à son seul aspect linguistique ou à un seul des termes de sa composition. (Chamoiseau, EDC 26)

Cette totalité-monde, à laquelle fait référence Glissant dans son œuvre, prend ainsi son essor dans ce « migan » créole :

Nous sommes tout à la fois, l'Europe, l'Afrique, nourris d'apports asiatiques, levantins, indiens, et nous relevons aussi des survivances de l'Amérique précolombienne. La Créolité c'est « le monde diffracté mais recomposé », un maelström de signifiés dans un seul signifiant: une Totalité. (Chamoiseau, EDC 27)

Ce phénomène de créolisation a été rendu possible par le système plantationnaire, aussi violent et injuste soit-il. Les ethnies mises de force en situation d'esclavage ont été poussées à l'ouverture à l'autre. Aussi, bien que traumatique, la rencontre a eu lieu, et une nouvelle manière d'être au monde est née : « Réunis en général au sein d'une économie plantationnaire, ces populations sont sommées d'inventer de nouveaux schèmes culturels permettant d'établir une relative cohabitation entre elles » (Chamoiseau, EDC 31). C'est ainsi grâce à ce retour sur soi, cette accentuation sur la valeur positive du changement, sur l'effort de résilience d'un passe pourtant

douloureux que la réponse à une expérience subie peut se passer de relationnisme révolté et ouvrir la voie à la véritable créativité identitaire : « par cette vision, nous revenons au magma qui nous caractérise. Elle nous libère aussi du militantisme littéraire anticolonialiste. » (Chamoiseau, EDC 39)

Au lieu de répéter le cri ancestral, pourtant nécessaire dans un premier temps, Glissant, suivi de Chamoiseau et de ses compères, nous invite à « parachever la voix collective qui tonne sans écoute dans notre être, d'en participer lucidement et de l'écouter jusqu'à l'inévitable cristallisation d'une conscience commune. (Chamoiseau, EDC 39). Leur entreprise est en réalité de refonder par la poétique et l'imaginaire, un nouvel ordre des choses, de poser les fondations d'un monde nouveau sur les ruines de l'ancien : « Ce que je dis, c'est que ce n'est ni par la force ni par le concept qu'on arrivera à protéger ces cultures, mais par un imaginaire de la totalité monde. » (Glissant, PhR 41). Or, « on peut aborder la transculturation par le concept, mais on ne peut aborder la créolisation que par l'imaginaire » (Glissant, PhR 33). Ce que recherche Glissant, c'est de refonder une culture identitaire à partir d'un mythe, d'un récit fondateur, d'un roman épique, à l'instar de ce que la Chanson de Roland fut pour le peuple français.

En effet, Alexandre Leupin, médiéviste spécialiste de la chanson de Roland, « se remémore ces troubadours du XII^e siècle, qui frottaient leur langue aux autres: Raimbaut d'Orange, mêlant latin et provençal, Raimbaut de Vaqueiras (provençal, italien, français, gascon et gallo-portugais); les textes fondateurs de la littérature française, qui créent ex-nihilo la noblesse d'une écriture poétique à partir d'une langue serve, ce qu'était l'ancien français en ses débuts. Ne dirait-on pas les circonstances mêmes de l'apparition des langues créoles francophones de la Caraïbe? » (EBR 167)

C'est également ce que fait remarquer Madou, spécialiste de Glissant : « si la chanson de geste est fondatrice en ce qu'elle marque l'éveil de la conscience nationale, enracine la communauté dans un territoire qu'elle sacralise du sang de ses martyrs et transfigure ce qui fut une humiliante défaite en une gloire mystique, elle est aussi prophétique en ce qu'elle fait apparaître au cœur de l'échec tout ce qui permet de relativiser les valeurs de territoire, de racine et de filiation. » (Madou, MA 8)

Delphine Perret, plutôt spécialiste de la créolité, nous précise en effet que les auteurs de *l'Eloge de la Créolité* sont inspirés par « le désir de constituer une littérature nationale et de créer un peuple à partir de l'identité mythique recherchée par une minorité opprimée » (Perret, 2001, 13).

Cependant la proclamation d'une littérature nationale, refondant l'Etat-nation à l'origine de la colonisation ne risque-t-elle pas de reproduire la même logique de domination et d'exploitation dont la créolité a tenté de se libérer ? Il s'agit non pas seulement de s'opposer stérilement à toute forme d'exploitation, de désir de domination, d'unité, d'uniformité, mais de dépasser cette forme racine unique en affirmant la valeur de la diversité.

2.5 La pensée de l'imprévisible

Tout d'abord, les « incertains de la Relation », ce qui montre que ce n'est pas une pensée certaine, qui n'affirme aucun absolu. Les hasards qui interrompent le fil des événements : « L'incertain est cela même qui dans la relation se pose comme frontière entre le vécu et le pensé » (PhR 97). Le temps, le fait que choses changent, que rien n'est jamais semblable, que rien ne re-

vient au même peut-être effrayant. Pourtant c'est ainsi, c'est la réalité de notre condition temporelle. Et pourtant, les philosophes, au nom de quelques principes de morale ou de vérité, nous ont bâtis des théories pour nous en prévenir. Hélas, ces bâtissent nous enlèvent la liberté et la joie avec la peur et la tristesse. « (disant cela, quelqu'un m'a fait ressouvenir qu'Héraclite a deviné l'imprévisible, ou peut-être l'imprévu...) » dit Glissant (PhR 67) entre parenthèses dans le texte juste après avoir nommé la pensée de cette phase ou plateau. Comme s'il recouvrait la mémoire de l'héritage de cette pensée par le simple fait de nommer, comme si son approche poétique s'apparentait à une libre association de mots visant à laisser apparaître ce qui était jusqu'alors dans l'oubli, comme s'il cherchait à user de la parole pour faire passer les souvenirs de la partie immergée de l'Iceberg, l'Inconscient, à la partie émergée, le soi conscient, afin de guérir d'une névrose ancestrale. S'inspirerait-il des topiques de Freud ou bien des archétypes de Jung ? Il semble que Glissant se soit inspiré de l'Inconscient collectif, d'une manière plus ou moins consciente, puisqu'il ne le nomme nulle part. Mais pourquoi de rapprochement entre l'oubli ou plutôt le ressouvenir et l'imprévisible ou imprévu ? Pour montrer que la prédictibilité de l'avenir et la mémoire du passé se rejoignent sur la question de l'être du temps, et que ce n'est pas parce que je ne me souviens pas ou que je ne peux pas prévoir qu'il n'existe pas des certitudes, un continuum, un devenir déterminé dans lequel je m'inscris et qui m'encercle, que je le veuille ou non. Ce déterminisme, Glissant le tient bien encore de l'influence du langage et de la pensée. Si nous parvenons à prendre conscience de ce qui nous encercle, ici la pensée d'Héraclite secondée par celle de Leucippe et Démocrite <qui> ont vu l'atome <...> pour savoir distinguer cet imprévisible du désordre inopérant d'alentour » (PhR 67), alors nous pouvons échapper à ce déterminisme. Si « toutes les histoires des mondes connus ont porté à prévisibilité <, > c'est parce que

ces mondes forçaient à faire le monde, qui de lui-même se réalise : il n'a plus besoin de cette énergie de prévoir » (PhR 67).

Encore une fois, il s'agit de la dialectique platonicienne (qu'il nomme ensuite) qui empoisonne jusque notre lire arbitre et nous rend entièrement prédictible en forçant « ce que nous disons être le réel » à s'ordonner selon sa conception réduite a deux termes : le vrai et le faux, l'être et le non-être, alors qu'il existe une infinité de possibilités d'étants : « la créolisation, assurément » (PhR 68).

Dans *La Terre, le Feu, l'Eau et les Vents*, il cite Héraclite : « La foudre gouverne toutes choses. En se transformant il demeure. Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves ; nous sommes et nous ne sommes pas. Tout s'écoule » (TFEV 68). Héraclite, tout en accordant autant d'importance au *logos*, nuance toutefois son propos: il existe bien une unité, mais tout y participe, même ce qui en apparence n'existe pas encore. Car tout est en mouvement, tout est soumis au devenir de la naissance à la mort ou de l'être au non-être et inversement. Ainsi tout est rassemblé dans l'être, et la diversité du monde est reconnue. Selon Héraclite, « L'opposé est utile, et des choses différentes naît la plus belle harmonie [et toutes choses sont engendrées par la discorde.] » (Héraclite, VIII). Aussi, si Glissant semble se rapprocher de la tradition issue d'Héraclite plutôt que de celle de Parménide, et ainsi d'Aristote plutôt que de Platon, il cherche ici à s'émanciper de leurs influence a tous afin de créer une véritable pensée de l'imprévisible et sortir de la cécité. Le *logos* reste supérieur au *μύθος* pour Héraclite. Et Platon et Aristote, qui reprendront ce débat entre l'Être et son devenir, appuieront encore davantage le rôle prééminent du *logos*, et relégueront ainsi la poésie à un rôle secondaire, voire marginal.

La pensée de l'imprévisible est donc une manière de se garantir du déterminisme. Pour être libre, il faut affronter le risque du chaos. C'est par timidité et réserve, par peur de vivre dans ce grand Tout qu'est l'Univers que nous nous raccrochons à une petite réalité dictée par nos maîtres penseurs que sont Platon ou Aristote, Héraclite ou Parménide, toujours d'une manière binaire ou dialectique. Le seul moyen de vivre libre, c'est donc de ne pas fuir la réalité du « Chaos monde » par la rationalisation. Encore une fois, la perspective glissantienne semble fortement d'inspiration freudienne : « La rationalisation est définie selon la tradition freudienne comme le procédé par lequel le sujet cherche à donner une explication cohérente du point de vue logique, ou acceptable du point de vue moral, à une attitude, une action, une idée, un sentiment, etc., dont les motifs véritables ne sont pas aperçus ». (Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 2004). Freud fait en effet intégralement partie de ces philosophes du soupçon de la tradition philosophique depuis Platon.

D'un même ressort, le troisième texte de Nietzsche que cite Glissant dans *La Terre, le Feu, l'Eau et les Vents* (aux pages 240-242, voir Appendix 2) concerne la pensée de l'Eternel Retour du même, « la pesanteur de la pensée la plus lourde » décrite dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, non pour écraser, mais pour libérer l'individu en prise avec sa peur de l'inconnu, ou de « l'imprévu » :

L'idée est la même que celle d'Héraclite : « Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l'existence se poursuit éternellement. » Mais en outre est rajoutée la conscience de l'instant, comme une invitation à vivre chaque moment comme lourd d'une infinité de possibles : « À chaque instant l'être commence;

autour de chaque Ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est le sentier de l'éternité. » Ainsi Glissant reprend-il clairement l'intuition de Nietzsche, autre philosophe dit du soupçon, pour s'émanciper de l'emprise de la pensée de l'Un : « Zarathoustra prend alors conscience » dit Nietzsche cité par Glissant, « qu'il est celui qui enseigne l'Éternel Retour » ou qu'il est maître de son destin, et de terminer « Ainsi — finit le déclin de Zarathoustra. » (Nietzsche, cité dans *La Terre, le Feu, l'Eau et les Vents* aux pages 240-242).

2.6 La pensée de l'opacité et de l'intersubjectivité

Glissant donne directement cette non-définition : « qui ne se définit ni ne se commente » (PhR 68) et plus loin tout de même évoque son opposition à la « transparence » et à la tentation de « réduire à l'unité. L'opacité ne favorise aucune essence » (PhR 70). Il s'oppose ici clairement à la réduction de l'étant à un objet mesurable et déterminable dans son degré d'être. La philosophie visée ici est celle d'Aristote et de l'ontologie classique.

2.7 Généalogie de l'ontologie : la relation n'est pas un existant et échappe aux catégorisations aristotéliciennes

Dans la tradition occidentale de la philosophie, on considère que Parménide est le père de l'ontologie. Parménide appartenait à l'école éléatique, située dans la ville d'Élée, dans le sud de l'Italie actuelle. Il pose comme vérité première le fait que ce qui est, l'être, est, et qu'il est sans négation et sans altération. Seule la doxa, l'opinion changeante ou confuse, qui nous écarte de la vérité, nous fait croire à ce qui n'est pas. Il convient donc au naturel philosophe d'éclairer ses

semblables et les écarter de la fausse opinion. Cette thèse catégorique a tendance à négliger toute impureté. Or, c'est pour en inclure l'altération et la négation que Platon pose dans *le Sophiste* le problème du non-être comme réponse à cette thèse éléatique. L'être perd alors son absolutisme au profit de l'apparition des grands genres, des formes ou idées. Mais il reste l'être se situe en dehors de la matière sensible, non idéelle. Pour rectifier ce tir et inclure davantage d'étants dans l'être, Aristote, établit des « catégories » comme autant d'attributs de l'être, afin de pouvoir définir le degré d'être présent dans chaque chose. Ces « catégories », au nombre de dix, sont : la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, la disposition, l'action, la possession, la passion et... la relation.³⁴

C'est donc en réponse au platonisme qu'Aristote, dans son *Organon* étudie la façon dont l'être peut se dire dans le langage, particulièrement dans la langue grecque, et développe les bases de la logique et de l'ontologie, qui auront tant d'influence dans les siècles à venir. Selon le célèbre spécialiste Pierre Aubenque :

Aristote n'est sans doute pas le philosophe le plus séduisant de l'Antiquité, celui auquel on se reporte le plus volontiers quand on veut remonter aux sources de ce que les Grecs ont nommé la « sagesse ». Mais nul n'a marqué autant que lui la philosophie et la science des siècles suivants, peut-être même – et cela jusqu'à nos jours inclusivement – la civilisation qu'il est convenu d'appeler « occidentale ». Son principal titre de gloire a été de fonder la logique, c'est-à-dire cet ensemble de règles contraignantes qui permettent de faire du discours (logos) l'usage le plus cohérent et, par là, le plus efficace. Plus préoccupé que Platon de définir et d'administrer le langage, il a su en faire l'instrument (*organon*) d'une pensée capable de se dominer elle-même et, par là, d'imposer sa loi à la nature.

³⁴ « On pourra estimer, au cours des siècles, que le système aristotélécien, devenu au Moyen Âge l'armature de toutes les scolastiques chrétiennes et musulmanes, a figé le progrès de la pensée. Mais il reste que ce système, en dépit de ses imperfections, a été le modèle de toute systématisation future. Et l'on n'a pas assez remarqué que, dans un domaine essentiel et souvent mal compris de sa philosophie, la métaphysique, Aristote a lui-même démontré l'impossibilité dernière de ramener l'être à l'unité, reconnaissant ainsi les limites de tout système, le caractère inachevé de toute synthèse et l'irréductibilité de la pensée de l'être à la pure et simple administration, scientifique et technique de ce qu'il y a en lui d'objectivable. Pierre AUBENQUE, article « Aristote », *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/> consulté le 07 mai 2014.

Penseur encyclopédique, il a su à la fois reconnaître la spécificité des différents savoirs, au progrès desquels il a lui-même contribué, et l'unité proprement humaine du discours qu'ils mettent en œuvre. Esprit organisateur et classificateur, il a énoncé les catégories qui structurent le langage et la pensée de l'homme.³⁵

« Etude de l'être en tant qu'être » l'ontologie d'Aristote regroupe ainsi l'ensemble des étants selon les propriétés générales des « catégories ». Ces « catégories », du grec *catagorein*, «accuser», sont définies comme autant de modes « d'accusation » ou de participation à l'être selon une hiérarchie qui va des individus aux genres en passant par les espèces. Au nombre de dix, elles correspondent aux différentes manières de signifier quelque chose en employant le verbe être (en grec). Elles permettent ainsi de classifier les étants selon leur mode d'être en posant des questions comme : *qu'est-ce que c'est ?* ou la catégorie de l'*ousia*, substance, *comment c'est ?* ou la catégorie de la qualité, *combien c'est ?* ou la catégorie de la quantité, *où c'est ?* ou la catégorie du lieu... Or non seulement Aristote fragmente l'être de par ces divisions selon des catégories distinctes, mais encore il y établit une hiérarchie, avec l'homme grec au sommet de celle-ci. Ces catégories limitent ainsi la spécificité et la diversité totale et inclusive de l'être. C'est précisément sur ce point-là que reviendra Glissant en proposant une relecture des catégories indissociées, en « Relation ».

On pourra estimer, au cours des siècles, que le système aristotélicien, devenu au Moyen Âge l'armature de toutes les scolastiques chrétiennes et musulmanes, a figé le progrès de la pensée. Mais il reste que ce système, en dépit de ses imperfections, a été le modèle de toute systématisation future. Et l'on n'a pas assez remarqué que, dans un domaine essentiel et souvent mal compris de sa philosophie, la métaphysique, Aristote a lui-même démontré l'impossibilité dernière de ramener l'être à l'unité, reconnaissant ainsi les limites de tout système, le caractère inachevé de toute synthèse et l'irréductibilité de la pensée de

³⁵ Pierre AUBENQUE, *Encyclopaedia Universalis*, article « Aristote » : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>

l'être à la pure et simple administration, scientifique et technique de ce qu'il y a en lui d'objectivable.³⁶

De même, en faisant référence aux dix catégories édictées par Aristote, Glissant affirme la primauté de la catégorie relation sur les autres. Il reprendra le passage d'Aristote donné dans *Catégories*, I, 1a1 dans son Anthologie : « Car les multiples catégories sont des espèces de la pure catégorie, ce qui signifie qu'elle est encore leur genre ou leur essence, et n'est pas opposée à elles » et « La catégorie pure renvoie aux espèces qui passent dans la catégorie négative ou dans la singularité » (TFEV 35) en faisant implicitement référence à la Relation.

Pour Glissant, l'Être s'éprouve et non se connaît... en tant qu'étant. Il existe une limite, barrière de la connaissance dans ce qui ne peut être reçu par l'intelligence. L'homme ne comprend pas le réel, mais il s'y immerge. Il le ressent. Sa philosophie est une sorte de phénoménologie post-moderne. Cependant, comment décrire cet au-delà de la pensée, le dire et le penser tandis même qu'il ne nous est pas possible de le concevoir ? Par intuition par art, poésie ? Comment l'être se dit s'il ne fait que s'éprouver et échappe à la conscience ? C'est là la principale objection que lui fait Nick Nesbitt, spécialiste contemporain de la question créole et d'Haïti, dans un excellent article « politiques et poétiques » publié dans les récents *Entours d'Édouard Glissant*. « Est-il possible de postuler l'existence universelle d'un idéal [...] indépendamment de sa relation à un support corporel (humain), sans retomber dans un dogmatisme métaphysique ? » (*Entours*, p.168). Et donc de conclure : « La philosophie de la Relation est, en son ontologie implicite, une poétique de l'illusion transcendantale idéaliste : l'affirmation, répétée indéfiniment, que notre propre subjectivité phénoménologique constitue l'horizon indépassable du Tout-monde. (*Entours*, p.169). « L'opacité, loin de constituer le moment dialectique, s'installe dans le

³⁶ Pierre AUBENQUE, *Encyclopaedia Universalis*, article « Aristote » : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>

panthéon glissantien comme une digue insurmontable séparant la connaissance humaine de l'absolu. (Entours, p.165). Pourtant :

Une poétique--comme la psychologie—des profondeurs—ne renonce pourtant pas à la certitude d'un modèle universel, d'une sorte d'archétype d'humanité, certes difficile à cerner, à définir, mais qui serait le garant de notre connaissance en la matière, en même temps que son but ultime. (Glissant, PR p.36-37, par Nesbitt dans Entours, p.165).

Dans un habile renversement digne des « nouveaux philosophes », ce n'est pas la Totalité de la corrélation phénoménologique qui est limitée, bornée par certaines Vérités existant par elles-mêmes qui est, heureusement pour les citoyens du Tout-monde, inévitablement limitée, partielle et subjective » nous confie Nesbitt, qui même s'il légitime Glissant comme philosophe, le rapproche péjorativement du post-modernisme dont il reprend ici la critique de Quentin Meillassoux dans *Après la finitude* qui qualifie tout concept de corrélation : La totalité glissantienne renvoie essentiellement à une variante esthétique du trope philosophique dominant de la pensée postkantienne, nommé avec perspicacité par Meillassoux « corrélation »³⁷. Il qualifie alors la philosophie de Glissant de « réalisme spéculatif » et donne le terme, doublé par Meillassoux, d'« énoncé ancestraux » à ces concepts postulés et invérifiables de *Totalité-Monde* (Entours, p.163) ou de *Relation* ou de *Chaos Monde*.

Il est [donc] indéniable que Glissant manifeste une fidélité inébranlable à une norme analogue [à celle de Nietzsche lorsqu'il affirme continuellement que *tout est volonté de puissance*], laquelle peut être glosée comme « Tout est volonté de poésie ». (Entours, p.162.)

À l'instar de Kant qui a établi une véritable Révolution copernicienne en philosophie, Glissant voudrait-il instituer une Révolution copernicienne en poésie ?

³⁷ Quentin Meillassoux : *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, Seuil : 2006.

2.8 La conception de l'altérité ne peut se fonder sur une ontologie

Ici, il affirme que la relation est un autre « humanisme », se référant certainement à la célèbre formule et essai de Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un Humanisme* (1946), et en tous cas à celle qui l'a inspiré, de Martin Heidegger, et que toute forme d'individualisme, en ce qu'il pose l'Un dans la substance, démentirait l'existence de l'autre à lequel je ferais violence par le fait même de m'affirmer dans ma « transparence »: « c'est pourtant renoncer à ramener les vérités de l'étendue à la mesure d'une seule transparence, qui serait mienne, que j'imposerais. » (PhR 69). En effet, pour Glissant, l'étendue de la Relation n'a aucune mesure connue. Elle est infinie : « La part d'opacité aménagée entre l'autre et le moi, mutuellement consentie (ce n'est pas un apartheid), agrandit sa liberté, confirme aussi mon libre choix, dans une relation de pur partage, ou échange et découverte et respect sont infinis, allant de soi. » (PhR 69) Ainsi Glissant pose-t-il sa conception de l'« être comme étant » qui puise très clairement dans les nombreux débats de l'époque. Si être en relation avec Autrui se réduit à la densité de l'objet, il n'interpelle que mes capacités à le définir. La relation sera un effort de conceptualisation, une relation d'objet: « La relation d'objet est le mode de relation du sujet avec son monde. » (Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 2004). L'Autre que je rencontre fait-il partie du monde? Et celui-ci est-il un objet? Si le sujet se nomme, se distingue dans un mode d'objets, il est lui-même objet. L'infini relationnel n'est en rien sécable.

2.9 Éthique de la Relation: La violence de l'Être chez Lévinas

La question importante du sens de l'être n'est pas: pourquoi y a-t-il quelque chose et non rien - question leibnizienne tant commentée par Heidegger - mais: est-ce que je ne tue pas en étant? (Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, 119)

L'ontologie part de l'exercice de la philosophie depuis Platon à penser l'être en tant qu'être. C'est parce que l'homme est voué à la mort et à la déchéance mais qu'en même temps il peut envisager la permanence du même qu'il essaie de concevoir l'être en tant qu'être. « L'homme est un étant qui comprend l'être » (EN 129). Cependant, dans cet exercice de la raison, l'homme en oublie l'autre, celui qui n'est pas réductible à lui-même. Il se perd dans ses réflexions métaphysiques et néglige son frère, son voisin. Sa seule préoccupation n'est que de lui-même, même s'il pense la condition humaine en général. La philosophie depuis Platon assujettit « la sensation du particulier à la connaissance de l'universel, à assujettir les rapports entre étants aux structures de l'être » (EN 18). « La réflexion ne nous livre que le récit d'une aventure personnelle, d'une âme privée, retournant à elle-même sans cesse, même quand elle semble se fuir » (EN 24).

Or c'est là ce que Levinas reprochera à la philosophie d'Heidegger, qui bien qu'il l'admire, « est à la recherche de l'existential de l'être-pour-la-mort et s'achemine vers sa signification «authentique» dans l'anticipation (*Vorweg*) libre et courageusement angoissé, sans partage, ni association ». (EN 229). Même s'il parvient à penser l'ontologie comme un effort de reconnaissance de cette impermanence à laquelle nous sommes, en tant que simple étants, soumis, même s'il dénonce la facticité des idéalistes en prônant l'authenticité et l'affrontement de la mort

avec courage, de sa finitude et du fait d'avoir été jeté dans ce monde, il reste crispé sur sa propre condition, délaissant ainsi la présence d'autrui, et donc le souci éthique.

Dans l'éthique levinassienne, l'altérité compte plus que l'être, et donc toute ontologie, en affirmant la primauté de l'être sur l'étant et en subordonnant le visage d'autrui à l'indifférence de l'*il y a* devient violence métaphysique : « La relation avec autrui n'est donc pas ontologie » (EN 20). Or, « L'être avec autrui (le *Miteinandersein*) repose ainsi pour Heidegger sur la relation ontologique » (EN 18). Cette attitude ontologique entre donc en porte-à-faux avec la démarche éthique qui porte en elle-même le souci de l'autre. Le rapport entre ontologie et éthique se définit dès lors en termes d'opposition. L'un prône la connaissance voire la contemplation tandis que l'autre prône l'action ou la Responsabilité.

Il y a « alternative entre l'identique dans son authenticité, dans son en propre ou son mien inaltérable de l'humain, dans son *Eigentlichkeit* indépendance et liberté, et l'être comme dévouement humain à l'autre, à autrui, dans une responsabilité qui est aussi une élection, principe d'identification et appel à un moi, au non-interchangeable, à l'unique ». (EN 223)

Le problème, c'est que le mouvement éthique est-il plus difficile que la réflexion ontologique de l'homme, celle-ci venant tout naturellement : « Il y a dans l'être en tant que vie, une contraction sur soi, un pour soi, un « instinct de conservation », déjà en lutte pour la vie et, dans l'être pensant, une volonté d'être, inter-esement, égoïsme » (EN 237). Il conviendra donc de dépasser la nature d'être pour parvenir à établir une éthique. C'est ce que Lévinas appelle « l'extra-ordinaire de l'éthique » (EN 237). Il faut pour cela trouver le « dépassement dans l'humain de l'effort animal de la vie, purement la vie-du conatus essendi de la vie- et percée de l'humain à travers le vivant » (EN 228). Car la vie a en horreur le souci de l'autre, ne souciant

que de se préserver elle-même, comme dans un retour du soi sur le même : l'humain est un scandale dans l'être, une « maladie » (EN 133).

Par opposition, l'homme éthique doit se méfier de l'instinct de l'être, qui, tout naturellement cherche à nier l'existence de l'autre, quitte à vouloir lui ôter son existence : « Le mal, c'est l'ordre de l'être, c'est tout » (EN 132) ou bien à vouloir se l'approprier, de sorte à pouvoir affirmer l'omnipotence sur soi ou du même : « la négation partielle qu'est la violence nie l'indépendance de l'étant : il est à moi. » (EN 22) C'est cette esquisse d'une philosophie éthique du « pour-l'autre » s'opposant à l'ontologie platonicienne du « pour-soi » qui fait toute l'originalité de Levinas : « mon idée consisterait à penser la socialité comme indépendante de l'unité « perdue » (EN 130).

C'est en cela qu'il est proche de la philosophie de la Relation d'Édouard Glissant. Cependant, l'éthique levinassienne se rapproche davantage d'une morale catégorique ou religieuse : elle renvoie au commandement biblique de veiller sur son frère et de ne point tuer. « L'éthique, le souci porté à l'être de l'autre-que-soi-même, la non-différence à la mort d'autrui et, dès lors, la possibilité de mourir pour autrui, chance de sainteté » (EN 238), est contraire aux lois de l'être.

Ce que le visage me dit en s'exposant à moi, c'est de le protéger, et donc contredit mon désir de le posséder, voire de lui ôter l'existence : « Être en relation avec autrui face à face – c'est ne pas pouvoir tuer » (EN 22). Le Visage d'autrui est aussi le « tu ne tuera point » je ne peux laisser autrui mourir seul, il y a comme un « appel à moi ». (EN 122). « Être en relation avec autrui face à face--c'est ne pas pouvoir tuer » (EN 22).

Cette responsabilité de l'autre qu'induit le Visage est aussi amour de l'autre, non dans le dans le désir érotique qui cherche à se l'approprier dans la fusion ou la domination, ni même dans l'amitié où je me complais au travers du regard de l'autre, mais dans le souci désintéressé pour l'autre où je m'oublie totalement. Il ne s'agit nullement d'un amour-éros ou agapè mais un amour charité : « Amour sans Eros ; charité, amour où le moment éthique domine le moment passionnel, amour sans concupiscence » (EN 121). « En autrui il y a la présence réelle de Dieu. Dans ma relation à autrui j'entends la Parole de Dieu ». (EN 128)

Levinas opère donc la critique de l'ontologie occidentale depuis Platon, mais semble donc reproduire la logique (*logos*) judaïque, laquelle, même si elle diffère essentiellement de la logique grecque, définit la réalité paradigmatique européenne, dite judéo-chrétienne. S'il constitue donc une critique majeure au paradigme platonicien, et donc à l'ontologie grecque, sa vision du monde reste, peut-être volontairement, conditionnée par ses archétypes religieux. Or Glissant tout en la prenant en compte sort de cette logique. Si c'est aussi à une pensée de l'autrement qu'être et de l'au-delà de l'essence qu'il nous convie, sa vision d'autrui diffère.

Comment les peuples se mélangent-ils et s'échangent-ils ? Que devenons-nous dans cette société multiculturelle ? Que produisent la diaspora, la migration et le métissage ? Glissant se place non seulement en tant que simple observateur de ce monde contemporain, mais en tant que penseur éthique. En prenant à son compte la question d'identité créole dont il est lui-même issu, il inclut le sujet à sa réflexion. Toutefois, il ne reprend pas les termes de la métaphysique. Sa démarche est spécifiquement dialectique. Afin de démontrer l'aspect dialectique, dialogique ou relationnel présent chez Glissant, nous chercherons à montrer comment, dans la pensée de Glissant, la pensée de la Relation à l'autre cherche à lui redonner toute sa place, à responsabiliser le

sujet qui a conscience de l'altérité, notamment pour prévenir des catastrophes générées par les totalitarismes :

Du monde-comme-solitude au monde-comme-relation, vous n'avez parcouru que la part du chemin ou, découvrant le monde, vous l'avez déterminé en monde-comme-impossibilité, en drame univoque, puis en monde-comme-totalité mais hormis la relation ; oui, en monde totalitaire. (SC)

Et Ines Moatamri, enseignante à l'Institut Préparatoire des Études Littéraires et de Sciences Humaines de Tunis, continue dans son article « « Poétique de la Relation » Amina Saïd et Édouard Glissant » (voir Moatamri, 2007) :

Ouvrir l'être sur le drame du monde, telle est donc l'intention poétique qui est selon Glissant l'un des ressorts fondamentaux de l'écriture. En mettant en avant des concepts tels que rhizome, Créolisation, archipel, errance, elle tend à briser les frontières entre l'homme et le monde, entre le sujet et l'objet, entre la raison et l'imagination. Elle tend ainsi à élargir le champ de l'humain en ouvrant les frontières de son monde afin de rendre ce dernier plus habitable. Pour Édouard Glissant, l'identité n'est pas un événement dans l'ensoi de l'écriture, mais un avènement progressif et évolutif dans le contact constant entre le sujet, le monde et l'écriture.

Glissant prend conscience que la « vision intérieure » identitaire basée sur une identification à sa terre natale ne sera pas suffisante pour penser le Tout-Monde. D'un côté, on risque de se couper de toute altérité avec un discours trop subjectif en cherchant à jouer un rôle médiateur entre la reconnaissance de soi et de l'autre de la colonisation (exemple le «Je» de Césaire), et de l'autre le «Nous sommes» de la Créolité peut être menacé de tous les enfermements insulaires. Il nous faut donc analyser ce rapport à « l'Autre colonial » :

Les humanités d'aujourd'hui abandonnent difficilement quelque chose à quoi elles s'obstinaient depuis longtemps, à savoir que l'identité d'un être n'est valable et reconnaissable que si elle est

exclusive de tous les autres êtres possibles. Et c'est cette mutation douloureuse de la pensée humaine que je voudrais dépister avec vous. (IPD 16)

C'est en cela qu'il se rapproche autant du penseur éthique Emmanuel Lévinas, selon lequel « le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du épique humain. » (TI 236) C'est là même ce qui fonde l'éthique : le visage de l'autre qui m'oblige, « l'Étranger qui trouble le chez soi » (TI 236). Or cette intrusion est introduite par Hegel, sachant que l'Éthique de Kant se passait de la présence de l'autre pour édicter sa conduite morale. Lévinas substitue alors la valeur d'autonomie par celle d'hétéronomie, c'est-à-dire la rencontre, le face-à-face avec l'autre qui fait loi (*nomos*), qui nous engage dans ma responsabilité à son égard, sans fuite possible : « je » dois assumer son frère. La fraternité humaine fonde donc la communauté, et pas le contraire

La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale. (EI 62)

On voit à quel point la pensée de Lévinas est pétrée par *la Phénoménologie de l'Esprit* et au rapport de la conscience de soi avec une autre conscience de soi, et il est également impressionnant de constater la grande proximité d'avec Glissant : « La pensée de l'Autre, c'est la générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un bloc et qu'il n'est pas qu'une vérité, la mienne. » (TI 236)

Tous deux ont en effet un point de départ commun : la dialectique du maître et de l'esclave, et tous deux cherchent une alternative à la lutte à mort. Il faut dire que chez ces deux penseurs d'après-guerre, les traumatismes de la shoah et de l'esclavage sont centraux. En effet,

leurs philosophies semblent éprises de compassion pour l'autre, la victime, qui a dû faire face à des abominations inhumaines, et de colère contre l'abus de l'Un, de la *mêmeté*, de la totalité, de l'Ontologie égotique et totalitaire de l'Occident. Ainsi les philosophes se répondent et se font écho : leur combat est le « Même », l'« Un » de la pensée unique.

Ils se font également écho dans leur quête à la diversité, au respect de l'autre et à la responsabilité (un peu plus Lévinas que Glissant) mais aussi dans leur approche de l'écriture philosophique : leurs deux écritures sont en effet très poétiques et très libres. Leur stratégie est de créer une multitude de nouveaux concepts, de débrider l'imaginaire de la langue, de délier pour libérer la parole philosophique de son carcan trop rationnel, et délier le sens pour qu'il retrouve toute sa fluidité et son ampleur. Lévinas, en tant qu'introducteur d'Husserl en France, s'attèle même à reprendre la phénoménologie comme méthode de description des phénomènes qui nous sont ex-times (terme forme à partir de l'in-time, pour dire ce qui nous est extérieur et intérieur à la fois, le concept que nous avons des choses) afin de déformaliser le sens. Il reconnaît procéder par hyperboles ou exaspération, ce qui se constate dans le rythme syncopé de son écriture. Ses innombrables jeux (Je) sur les mots proposent une déconstruction du savoir, de la formulation évidente des phénomènes, laquelle, bien qu'elle nous semble naturelle, spontanée, nous est héritée d'un système ontologique dangereux puisqu'il exclut l'autre de l'être à soi (le *pour soi* selon la dialectique du maître et de l'esclave), et a produit les terribles catastrophes humaines auxquels ces deux hommes-ci ont été témoins. Glissant comme Lévinas en arrive à recréer le sens par une créativité foisonnante de concepts, d'allégories et d'autres procédés, tous destinés à décrire et non à systématiser, à spéculer.

Toutefois, Glissant est témoin indirect de l'esclavage, moins de la colonisation, mais il semble que sa rage soit moins forte que celle de Lévinas, juif Lithuanien dont la famille entière a été massacrée et qui a lui-même été interné près d'Hanovre. En cela, le poids de sa responsabilité à l'égard de l'autre dans sa philosophie est différent de celui de Glissant : en effet, il existe une radicalisation de l'appel du Visage qui nous oblige, quitte à nous pousser à notre propre mort, et donc à notre propre négation, tandis que chez Glissant, c'est notre attitude d'ouverture à l'autre, notre Relation avec lui comme avec tout-autre qui compte plus ; Lévinas dirait la présence au tiers. « Le Divers n'est donné à chacun que comme une relation, non comme un absolu pouvoir ni une unique possession. Le divers renaît quand les hommes se diversifient concrètement dans leurs libertés différentes. Alors il n'exige plus que l'on renonce à soi. L'Autre est en moi, parce que je suis moi. » (L'Intention poétique, p.101). Ainsi, la pensée de l'Autre, pour Glissant, peut m'habiter sans qu'elle « m'écarte, sans qu'elle me change en moi-même. » (PR 169)

En tous cas les deux s'accordent sur l'impossibilité à décrire l'être de l'autre, qui nous échappe, soit parce qu'il existe en « débordement » (Lévinas) de soi-même, soit parce qu'il réside dans le « pli du monde » (Glissant). Le monde n'a pas d'objectivité en soi : il n'est que la somme des conceptions particulières. Il n'est donc pas lisse, « transparent », mais s'articule comme une multitude de plis, ou de consciences, qui restent comme le veut la métaphore, cachées, dissimulées, « opaques ».

Si la vie les a rendus proches de par leur traumatisme ethnique commun, ils ont également partagé l'enseignement du même professeur, Jean Wahl. Mais il est évident que leur plus grand point commun est qu'ils tiennent tous deux d'Hegel, surtout dans leur vision de *la dialectique du maître et de l'esclave*, qu'ils s'efforcent à ré-humaniser. Le terme de *Totalité* dans *Tota-*

lité et Infini (1961), titre du majeur ouvrage de Lévinas, est même expressément issu des concepts glissantiens, même si son sens est plus celui du totalitarisme, ce qui amènera Glissant à l'en distinguer.

Ainsi Glissant retiendra de Levinas que l'action éthique est plus importante que la réflexion ontologique : « La règle de l'action », suggère-t-il « (ce qu'on appelle l'éthique, ou bien l'idéal, ou tout simplement la relation logique) gagnerait- en évidence réelle – à ne pas être confondue dans sa transparence préconçue de modèles universels. La règle de toute action, individuelle ou communautaire, gagnerait à se parfaire dans le vécu de la Relation. C'est la trame qui dit l'éthique. » (PR, 207)

Enfin, pour résumer cette perspective d'une « éthique de la Relation », Patrick Chamoiseau exprime parfaitement ce que Glissant envisage dans sa relation à l'autre dans ce passage autobiographique *d'Écrire en pays dominé*:

L'Autre me change et je le change. Son contact m'anime et je l'anime. Et ces déboîtements nous offrent des angles de survie, et nous descendent et nous amplifient. Chaque Autre devient une composante de moi tout en restant distinct. Je deviens ce que je suis dans mon appui ouvert sur l'Autre. Et cette relation à l'Autre m'ouvre en cascades d'innombrables relations à tous les Autres, une multiplication qui fonde l'unité et la force de chaque individu. Créolisation! Créolité! Dans la Créolité martiniquaise chaque Moi contient une part ouverte des Autres, et au bordage de chaque Moi se maintient frissonnante la part impénétrable des Autres. J'avais quitté là, dans un acmé des rêves, l'identité ancienne.

Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, 202

La relation à Autrui n'est donc pas une sommation de connaissances : « Nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la

métaphysique même.» (Lévinas, AEAE 44). L'idée de l'infini n'est pas l'infini. Celui-ci renvoie au mystère que seule la rencontre permet d'éprouver: «Ni le Je, ni le Tu ne vivent séparément. Ils n'existent que dans le contexte Je-Tu, qui précède la sphère du Je et la sphère du Tu», dira Martin Buber dans *le Je et le Tu*, après Paul Ricœur (et Rimbaud) après son fameux « Je suis est un autre »). D'ailleurs d'autres contemporains a Glissant se sont fait remarquer pour leur conception interdépendante du sujet ontique. Tel Jean-Luc Nancy.

2.10 Jean-Luc Nancy : L'identité singulier-plurielle.

A la différence de la conception de l'étant homme comme être-là (*Dasein*) d'Heidegger, Jean-Luc Nancy introduit sa pensée de l'étant comme différence entre l'un et le pluriel. Ainsi que Derrida introduit sa pensée de la différence par un constat et une construction grammaticales (le A de différence, entre différenciant et différence), Nancy introduit son « être singulier pluriel » en commentant tour à tour chaque mot.

« Être singulier pluriel: ces trois mots apposés, sans syntaxes déterminée (« être » est un verbe ou non; singulier et pluriel sont des noms et des adjectifs; on peut les réarranger dans différentes combinaisons), marque une équivalence absolue »³⁸ (Jean-Luc Nancy, *Être Singulier Pluriel*, désormais ESP, 28).

De là, il souligne le paradoxe que si l'être peut comporter indépendamment deux attributs: la singularité et la pluralité, ceux-ci constituent ensemble son essence. Ainsi l'être n'a pas d'essence à proprement parler, pas d'origine différenciée, singularisée. Il est à la fois singulier et

³⁸ Jean-Luc Nancy, *Être Singulier Pluriel*, Editions Galilée, 1996, dorénavant ESP, p.28

pluriel : « Être absolument ne préexiste pas ; rien ne préexiste ; seul ce qui existe préexiste » (ESP 29). Nancy annonce que son projet est de reprendre à son compte la tradition philosophique qui est de jouer sur ces trois mots (« être », « étant » et « étants ») mais en les appliquant cette fois-ci à l'existence : « Ce qui existe, quoique cela soit, coexiste parce qu'il existe. La co-implication d'existant est le partage du monde » (ESP 29).

La simple présence à soi ne suffit plus pour expliquer essence de l'être. L'homme qui prend conscience de lui-même prend en même temps conscience des autres qui l'entourent. Il n'est pour ainsi dire plus seul. Or, comme avant cela il n'avait pas conscience de lui-même, donc n'existait pas vraiment au sens heideggérien du terme, il vient à l'existence en tant que singulier pluriel, qu'individualité collective. Son être n'est pas séparé des autres. Il ne peut se concevoir sans leur présence. C'est pourquoi il n'y a pas de séparation entre le *Dasein* (la présence de soi à soi) et les autres : « l'Existence, par conséquent, n'est pas une propriété du Dasein; elle est l'originale singularité de l'Être que le Dasein expose pour tout étant » (ESP 18).

En réalité, si le monde est extérieur à l'homme, l'homme met le monde en forme par la conscience qu'il en prend. Or cette conscience est toujours et constamment née dans le monde, dans un monde qui le précède. De même, sa représentation du monde n'a rien d'unique en ce qu'il en prend conscience par les mêmes sens que le reste de l'humanité : par un corps humain. L'humanité n'est pas le monde mais l'exposition de celui-ci dans une conscience à la fois collective, humaine et donc plurielle, mais aussi intérieure, personnelle, singulière : « L'humanité est l'exposition au monde; elle n'est ni la fin ni le socle du monde ; le monde est l'exposition de l'humanité ; il n'est ni l'environnement ni la représentation de l'humanité » (ESP 18).

Nancy applique ici la notion derridienne de différance à la relation aux autres. L'identité du soi est plurielle. J'existe dans la relation à l'autre, par le regard de l'autre. Je prends conscience de moi-même et forme ma singularité grâce au regard que l'autre porte sur moi. Cet espacement, cette ouverture entre le je suis et le nous sommes reste infranchissable, telle la différance. Tout est dans l'entre-deux: "Être singulier pluriel signifie que d'essence de l'être est la co-essence » (ESP 30).

Je ne peux même pas avoir nostalgie d'une origine quelconque puisque rien n'existe. Le « je » et le soi sont fabriqués par l'effet du singulier pluriel, même si singularisés. L'être advient en un instant, l'instant présent : « L'Être prend seulement place à chaque instant » (ESP 33). Si l'essence de l'être est d'être singulier, je ne suis moi-même singulier que d'instant en instant. L'être advient donc bien en moi, à l'intérieur d'une conscience, et non pas en même temps à l'extérieur. Cependant, il n'arrive jamais qu'à un seul instant. Nous sommes donc dans le monde d'instant en instant, de coup à coup, dans la surprise et l'inattendu : « L'essence de l'Être est le choc de l'instant » (ESP 33). L'autre me fonde comme je le fonde. Je ne peux pas m'extraire de la présence de l'autre homme sans nier ma propre existence. Mais à la différence de Lévinas, il ne s'agit pas d'une altérité transcendante, verticale, qui me dépasse, mais horizontale, qui m'est consubstantielle.

Le sujet classique n'est donc pas pensable en soi sans la présence de tous les autres sujets qui l'entourent. L'unité du sujet est dès lors un leurre. On ne peut ainsi plus penser le moi de la même manière. De la même manière que le singulier est pluriel, le pluriel est singulier. Le nous ne peut être juste la juxtaposition des « je ». Il convient donc de penser la collectivité d'une autre

manière : « L'être-ensemble n'est pas la somme, ni l'incorporation, ni la « société », ni la « communauté » (ESP 33).

Toute politique de l'identité devient alors suspecte : elle provient d'un fantasme d'un pouvoir illégitime. C'est pourquoi Jean-Luc Nancy se positionnera contre la politique identitaire du Président Nicolas Sarkozy, en intellectuel engagé de Gauche. Édouard Glissant le rejoint sur beaucoup de points. Il a même publié un ouvrage dans lequel il s'adresse publiquement au Président américain dans un souci de préserver l'environnement: *Obama and the Indomptable Beauty of the World* (*L'intraitable beauté du monde, adresse à Barack Obama*, Galaade Editions, 2009).

Dans *L'Intrus* (Ed. Galilée, Paris, 2000). Nancy pense l'intrusion de l'étranger en soi au travers de la greffe d'un cœur d'un autre dans son propre corps, comme dans une espèce de phénoménologie de l'altérité en soi :

Je le sens bien, c'est beaucoup plus qu'une sensation : jamais l'étrangeté de ma propre identité, qui me fut pourtant toujours si vive, ne m'a touché avec cette acuité. « Je » est devenu clairement l'index formel d'un enchainement invérifiable et impalpable. Entre moi et moi, il y eut toujours de l'espace-temps: mais présent il y a l'ouverture d'une incision, et l'irréconciliable d'une immunité contrariée. (*L'Intrus*, 36)

L'espace entre le moi et le moi est celui de la relation, dirait Glissant.

L'intrus n'est pas un autre que moi-même et l'homme lui-même. Pas un autre que le même qui n'en finit pas de s'altérer, à la fois aiguisé et épuisé, dénudé et suréquipé, intrus dans le monde aussi bien qu'en soi-même, inquiétante poussée de l'étrange, conatus d'une infinité excroissance. (*L'Intrus*, 45)

2.11 Edgar Morin et le dialogisme

Un philosophe moins réputé et pourtant tout autant pertinent permet de mieux comprendre comment articuler cette Relation de manière logique, méthodique. Habib Marius Nguié nous met sur la piste : ‘On a souvent tendance à établir le lien entre la pensée de Glissant et celle de Gilles Deleuze, ou de Jacques Derrida, ou encore de Félix Guattari, ce qui est, au demeurant, très juste. Mais, ce faisant, on oublie celui avec la pensée de Morin. (Nguié, 2012)

Déjà, Chamoiseau y avait fait référence en 2009, lorsque répondant à une question de la journaliste du Point, Valérie Marin La Meslée, il affirma que pour s’émanciper du lien à la Métropole, la Martinique avait besoin d’ « une pensée de la complexité et une pensée de la Relation. Un mélange d'Edgar Morin, de Gilles Deleuze et d'Édouard Glissant » (Chamoiseau, CECS, 1). En effet, l’être antillais ou créole ne peut être considéré pour lui-même tant que jaugé à la mesure de son observateur occidental. Le langage-même, puisque de nature socioculturelle, nous limite à juger les autres en fonction de nos propres valeurs : on ne peut en général penser le signifié de l’objet sans le recours au signifiant du langage, lequel repose sur des valeurs socioculturelles particulières. La chose en soi n’est pas connaissable, et l’identité de l’autre homme nous échappe. Si les trois penseurs post-modernes s’accordent sur ce point, Deleuze l’explique conceptuellement, Glissant l’évoque poétiquement, et Morin, sociologue, l’expose méthodiquement à partir de son observation détaillée des sociétés humaines.

Il le définit même précisément, notamment en reprenant le terme de « dialogique » emprunté à Bakhtine dans son *Esthétique et théorie du roman*:

La conceptualisation de l'objet au moyen du discours est un acte complexe : tout objet "conditionnel", "contesté", est éclairé d'un côté, obscurci de l'autre par une opinion sociale aux langages multiples, par les paroles d'autrui à son objet. Le discours entre dans ce jeu complexe du clair-obscur ; il s'en sature, il y révèle ses propres facettes sémantiques et stylistiques. Cette conceptualisation se complique d'une interaction dialogique, au sein de l'objet, avec les divers éléments de sa conscience sociale et verbale. (Bakhtine, ETR, 100)

Chez Morin, il ne s'agit pourtant pas d'un procédé linguistique ou de logique formelle permettant de maintenir théoriquement le statu quo des oppositions, mais d'un outil pratique cherchant à rendre compte au mieux de la réalité même des événements. Selon Morin, est dialogique le fait qu'on soit obligé d'associer des notions antagonistes qui, pourtant, sont complémentaires ».

Le mot dialogique n'est pas un mot qui permet d'éviter les contraintes logiques et empiriques comme l'a été si souvent le mot dialectique. Ce n'est pas un mot passe-partout qui escamote toutes difficultés comme les dialecticiens l'ont fait pendant des années. Le principe dialogique est au contraire l'affrontement de la difficulté du combat avec le réel. (Morin, 1990, 12)

On pourrait donc dire que la démarche de Morin est post-moderne et constructiviste. Et son but ultime est éthique : il s'agit de reconnaître la différence de l'autre homme, peuple ou nation.

Le principe dialogique signifie que deux ou plusieurs "logiques" différentes sont liées en une unité, de façon complexe (complémentaire, concurrente et antagoniste) sans que la dualité se perde dans l'unité. Ainsi, ce qui fait l'unité de la culture européenne ce n'est pas la synthèse judéo-christiano-gréco-romaine, c'est le jeu non seulement complémentaire, mais aussi concurrent et antagoniste entre ces instances qui ont chacune leur propre logique : c'est justement, leur dialogique. (Morin, 1987, 87)

La catégorie de dialogique permet ainsi de considérer l'altérité absolue un peuple, de reconnaître, sans la nier, la différence.

Glissant ne dit rien de plus. Il le dit juste autrement... et un peu plus tard, d'où l'idée que Morin l'aurait influencé... Mais à l'adjectif de « dialogique », Glissant lui préfère la notion de de Relation.

Dialogique, Relation, Divers, etc., forment dans la pensée d'Edgar Morin et d'Édouard Glissant un réseau conceptuel d'une grande complexité. Ces concepts, qui relient, qui perçoivent les rapports entre les parties et le tout, ont permis à Édouard Glissant d'aller au plus près de la complexité du réel, de penser le vivre-ensemble, et la littérature comme rapport au monde... (Nguié, 2012)

Le choix du mot de Relation connote davantage l'humanité de cet ensemble complexe que celui de dialogique. Car il existe toujours le risque de perdre cette humanité dans le flot de la complexité, du concept, de la diversité. Le monde contemporain ressemble en effet à un essaim multiple, à un véritable fouillis rhizomatique. Déracinement après déracinement, le territoire a perdu sa raison d'être. Il existe un tel mélange qu'une grande part de la population mondiale ne peut plus définir son identité au niveau de la branche ou de la racine unique. Dans son *Traité du Tout-Monde*, Glissant écrit :

J'appelle Chaos-monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrassent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante : ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement. (TTM 22)

Un tel désordre peut paraître catastrophique, effrayant. Pourtant, il porte en germe le changement, que l'identité du Même de l'Occident maintenait prisonnier de son imaginaire égotique. C'est donc l'immobilité et non le mouvement qu'il faut concevoir comme inquiétant : « La fixité du territoire est terrifiante ». (IPD 88)

J'appelle Créolisation, des contacts de cultures en un lieu donné du monde et qui ne produisent pas un simple métissage, mais une résultante imprévisible. Cela est très lié avec la

notion de ce que j'appelle le chaos-monde. Un chaos-monde, caractérisé non pas par le désordre mais par l'imprévisible. On peut prévoir le métissage, pas la Créolisation. On prend trois petits pois gris, trois petits pois verts, on les greffe et on sait comment sera la deuxième, la troisième génération. La Créolisation qui constitue un processus impossible à arrêter n'a pas de morale. La Créolisation ne permet pas de saisir mais plutôt de tenter d'appréhender ce qui se passe dans le monde. Essayer de pénétrer et de deviner la Créolisation du monde, c'est commencer à lutter contre la standardisation généralisée qui atteint l'économie, le social, la culture... Il faut développer la pensée que la Créolisation n'est pas une évaporation dans une sorte de gros magma, mais l'instauration, de plus en plus concrètement et de plus en plus poétiquement, de la relation entre le lieu où l'on est, d'où l'on élève la voix et tous les lieux possibles du monde. (Clermont, 1)

Sa pensée du chaos-monde se rapproche également de celle du sociologue Edgar Morin, qui crée également une esthétique du chaos afin de penser les transformations culturelles du monde:

"L'humanité émerge dans un chaos (...). On sait qu'il y aura des gaspillages énormes, de bonnes volontés de vies... Nos énergies sont débordées par l'insoutenable complexité du monde." Tout change à travers l'espace et le temps. Les peuples, les nations, les cultures, etc., ne sont pas faits une seule fois pour toutes. Ce sont des processus d'autocréation. Il n'y a pas de fixité identitaire, sinon l'identité deviendrait ce que disait Lautréamont dans Les Chants de Maldoror : "Vieil océan, tu es le symbole de l'identité : toujours égal à toi-même. Tu ne varies pas d'une manière essentielle..." (Morin cité par Ngué, 2012, p.1)

Cependant, pour que le Chaos-Monde devienne le Tout-Monde de la Relation, il faut y créer du liant : « relier, relayer, relater », de la Relation. En effet, la Relation veut colmater les brèches provoquées par le chaos, ou plutôt lui donner sens... afin que le monde devienne une « République unie, plurielle » et harmonieuse, comme l'espoir que porte Chamoiseau sur la Martinique. « Une pensée de la complexité [ou du chaos] et une pensée de la Relation. Un mélange d'Edgar Morin, de Gilles Deleuze et d'Édouard Glissant » (Chamoiseau, CECS, 2009). C'est là le mélange idéal pour s'émanciper de la filiation au passé colonial. Si tous deux se rejoignent dans leur ontologie, leur éthique et leur politique, l'un se penche davantage vers la poétique tandis que l'autre s'attèle à reformer l'épistémologie :

Mais, à travers ces concepts, c'est un tout autre problème que soulève Edgar Morin : celui de l'alliance des connaissances scientifiques. En dépit de ces différences, leur pensée a plus d'un point commun : car, tous deux ont théorisé sur les identités-relation, la mondialité et le Tout-Monde. Nguié, 2012, p.1.)

Enfin, ce qui est également à retenir, c'est que tous deux ont un étroit lien avec Hegel :

Je me suis reconnu grâce à des auteurs comme Héraclite ou Hegel. Des auteurs pour qui, dire une chose vraie, c'est unir deux termes apparemment contradictoires. Ma forme d'esprit est que je suis sensible à deux vérités contraires ; pour parler comme Pascal : les vérités du cœur et les vérités de la raison. Chaque fois qu'une connaissance me frappe, elle ne va pas chasser une autre connaissance ou une autre idée, je vais essayer de l'intégrer. Voilà pourquoi je parle de dialogique ; Hegel parlait de dialectique : unir deux idées contraires.³⁹

Après un survol de « l'un-pour-l'autre » de Lévinas, « l'Être-avec » de Jean-Luc Nancy et le dialogique de Morin, nous pourrions continuer ainsi et repérer d'autres échos à l'ontologie de la Relation -- qui n'est en fait plus tout à fait une ontologie -- que sa poétique évoque sans tout à fait les nommer : que ce soit Husserl et son « alter ego », Heidegger et « l'Être dont l'homme serait le berger », Sartre et « pour autrui », Ricœur et « le Soi en tant qu'Autre ». Mais encore ce qui importe ici, c'est de noter que chacune de ces confluences philosophiques doit beaucoup à sa relation à Hegel.

2.12 La pensée de la relation

La maîtrise d'une action est donnée dans son acte.

Le plein-sens d'une action est donné dans son lieu.

Le devenir d'une action est donné dans la Relation.

(PR 217)

³⁹ Morin cité par Goussault, 2002, p.1.

Le concept de Relation se trouve au centre de sa pensée et définit sa philosophie. Glissant le définit ainsi : « La quantité réalisée de toutes les différences du monde, sans qu'on puisse en excepter une seule » (PhR 42). Sa pensée de la Relation, totalité incluyente, et donc à jamais indéterminée, est une pensée de la différence plus que de l'affirmation auto-identitaire. Elle implique donc l'inclusion de l'autre dans l'affirmation de soi, et donne une idée sur ce que Glissant entend de l'Être en tant qu'Être. La Relation est à la fois une nouvelle manière ouverte de concevoir le monde et la nature de notre Être. « On ne peut donc concevoir l'identité que dans son rapport à l'autre. Les différences devraient rapprocher plus qu'elles n'éloignent », précise Nguïé dans son article sur Glissant que nous reprendrons plus tard (Nguïé, 2012).

D'ailleurs, l'écriture même de Glissant, tout en étant bien la sienne, se veut rester ouverte à la voix des autres, tout à la fois « solitaire » et « solidaire ». Si bien que pour effectuer sa poétique de la Relation, pour dire comment l'Être se dit de manière plurielle, il reprend les voix de ses contemporains post-modernes. « La pensée de la Relation, dit-il, ne confond pas des identiques [...], elle distingue entre des différents, pour mieux les accorder » (Nguïé, 2012). Elle « est connaissance en mouvement de l'étant qui risque l'être du monde » (PR, 201) et si elle « sépare de l'être, affirme le sujet » (PR, 200). « "L'Être est relation" : mais la Relation est sauve de l'idée de l'être » (PR 199).

Contre une pensée de l'être platonicienne qui se rassemble et se déploie sur le registre métaphorique du champ et de la racine, Glissant développe une pensée de l'étant qui se diffracte dans le pluriel de l'archipel. La pensée de l'être selon lui ne fait que ressasser la vacuité de l'être en tant qu'être, qui n'est pas sans le mouvement de la Relation : « Ce qui préexisterait (à la Relation) est la vacuité de l'être-comme-être » (PR, 199).

La pensée de Glissant est une pensée qui accorde davantage d'importance au détail, à la différence plutôt qu'au général ou à l'ensemble, même si c'est ce qu'elle vise ultimement (le Tout-Monde) : « Elle ne confond pas les identiques, elle distingue entre des différents, pour mieux les accorder » (PhR 72) Un seul et même élan vital que ne cesse de différer, dirait Derrida, ou de différencier. La relation n'existe que parce qu'il y a de la différence, de l'intervalle entre les choses, de l'hétérogène.

La poétique de la Relation possède un caractère éminemment politique et dissensuel. Elle est une critique de l'Occidentocentrisme comme pensée essentialiste et moniste, conquérante et transcendante, verticaliste et universaliste, qui cherche à assimiler et assujettir ceux qu'elle veut dominer et détruire ceux qui lui résistent. La relation suppose rencontre et histoire. Rencontre, elle est la mise en présence de deux êtres. Supposant la pluralité dans l'échange, elle fait sortir de l'isolement de l'Un, tourbillon stérile. Et en créant une histoire, elle donne du sens, elle relie (re-ligare), relate, dit le monde, tel que le fait le poète. Ainsi divise-t-elle autant qu'elle ne relie, dans un mouvement de va-et-vient que décrit la pensée de l'errance, incomplétude permanente, similaire au mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation de Deleuze ou bien à un tourbillon fertile, une dialectique ouverte.

La pensée de la Relation relie ensuite les rapports entre différences. « Les racines parcourantes (les rhizomes) des idées, des identités, des intuitions, relaient » (PhR 72). Ce reliage est naturel : il se fait par imitation, par intuition, par la *Poïesis*, par élan créateur, dynamique, vitaliste. « Et le poème déjà pousse sous l'ordre des mots » (PhR 72). Ce qu'elle relate [...] n'est pas une histoire (l'Histoire), mais un état du monde, un état de monde. (PhR 72-73) La relation n'est pas le récit (PhR 73), elle « n'a pas de morale » (PhR 73), elle « crée des poétiques et elle en-

gendre des magnétismes (PhR 73). Deleuze, si proche de Glissant, de rajouter : « La disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication. A l'exclusion des prédicats se substitute la communication des événements. (*Le Signe* 203-203)

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, présente ainsi ce qu'il dit de la Relation :

L'unité inconditionnée

De la Relation

C'est-à-dire

Elle-même, non comme inhérente

Mais comme

SUBSISTANTE

(Pléiade, vol. 1, p. 1468).

Que cette Relation concoure à l'unité systématique des fins (principe moral) ou à l'unité des connaissances (principe architectonique), on peut en affirmer ici deux qualités : d'abord, qu'elle est le liant qui assure la permanence de la pensée dans l'individu ; ensuite, qu'elle n'a pas part à la substance. Cette différence que Kant semble établir entre substance et subsistance est précieuse. Quoiqu'il en soit, l'idée de Relation n'intervient pas chez lui comme ouverture sur la pluralité, en tant qu'elle serait totalité. Pour Kant, la pluralité a lieu dans le temps, non dans l'espace. Dans l'espace, il y a de l'existence, qui semble ne pas se différencier en elle-même. (PR notes p. 229)

Bien évidemment, Glissant le cite et s'en distingue. Kant fait encore partie de cette tradition obscurantiste du monisme transcendant. Le divers n'est pas reconnu comme tel. La Relation non plus dans toute son étendue. Pourtant Kant tout comme chaque adversaire que Glissant s'obstine à démonter, ne fait-il pas partie lui-aussi de cette relation mystérieuse qui justifie le droit des

étants à s'émanciper de l'être et de la vérité ? Comment se pourrait-il avoir tort si aucune vérité ne se porte garante de sa méprise ? Glissant n'aurait-il pas tendance à user des mêmes armes que ses soi-disant oppresseurs ? N'incline-t-il pas lui aussi vers la totalité irrespectueuse des étants que sont les penseurs qui ne partagent point son opinion ? Sa philosophie de la Relation n'est-elle pas aussi mystique que la pensée symbiotique de l'Être et de l'Idée ? Enfin, comment prévenir quelque tentation tautologique qui se loge dans toute ébauche de système de pensée ? Car il est toujours plus aisé de cibler ceux qui n'ont point part à notre raisonnement. Eux étant à la périphérie, et nous au centre.

Ainsi convient-il de se méfier de tout jugement hâtif. Le désir de « fusion », de avec l'Un est considérable. C'est pourquoi Glissant se propose de casser, de briser le cercle d'une éventuelle nouvelle pensée continentale. Car tout continent est aussi d'abord un archipel isolé au milieu des eaux, tout dépend de comment il se perçoit, et de son ouverture sur l'extérieur. Le garde-fou et donc de rigueur, et si personne n'est là pour nous le rappeler, alors Glissant s'offre de se démonter lui-même. Bien heureusement, Glissant n'est pas « sourd » : et déjà le voici est en relation, en dialogue avec lui-même :

Nous avons dit que la Relation n'instruit pas seulement le relayé mais aussi le relatif et encore le relate. Sa vérité toujours approchée se donne dans un récit. Car si le monde n'est pas un livre, il n'en est pas moins vrai que le silence du monde nous mènerait à notre tour à la surdité. Le Relation, qui démené les humanités, a besoin de parole pour s'éditer, se continuer. Mais, son relate ne procédant pas en réalité d'un absolu, elle se révèle comme la totalité des relatifs mis en rapport et dits. (PR 40)

Ainsi y aurait-il un dedans et un dehors de la Relation. Ce qui explique que si le monde est aplati sous l'absence de transcendance, il existe des pliures qui masquent l'identité totale des étants. Non seulement il y a le temps, la durée, mais aussi l'espace, le paysage qui est à deux revers, -- car lui-même aussi simultanément temps -- sinon une infinité. « La conscience de soi li-

bérée dans la relation est l'a-bâtir de l'autre, et au contraire la relation libérée dedans la conscience de soi, votre travail » lance fièrement le jeune disciple d'Hegel (via Hyppolite) dans *Soleil de la Conscience* (1956), pages 20 et 21.

Si on peut donc croire à une unité d'ensemble, a un « Tout-monde » en relation avec la plus infime partie inimaginée, on ne peut en avoir conscience. *Das Ding an sich*, le fameux noumène kantien est inconnaissable ! Kant était donc sur une « bonne » piste. Son héritage philosophique a aussi permis à Glissant d'envisager la Relation ainsi. « Arriver à la formule magique que nous cherchons tous PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer. », nous rappelle Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* (voir Appendix 3).

En quoi donc condamner ses ancêtres ? Et s'ils ne le sont que partialement pour Glissant (le côté droit du père), dont une partie seulement de la famille provient des « Souques », ne recourt-il pas à l'idée de filiation pour clamer et son innocence et sa victimisation ? Qu'eut-il fait s'il avait choisi, non la « direction » de l'oncle maternel (le frère de la mère) dont il dit, pour « sa minutie têtue », avoir suivi la trace (PhR 17), mais « l'aigu déblatérant du père du père » ? Mais déjà y avait-il là un début de jugement, tout du moins un ressentiment à peine déguisé page 17 « l'ainé plus affable et véhément, comme du verre blanc qui casse ».

Et puis il faut tout lâcher, tout oublier pour se laisser à nouveau porter par la vie, re-vivre, passer à autre chose. Quitter l'Un pour la Relation. C'est là l'ultime étape et de la guérison, et de la *Philosophie de la Relation*: « La pensée de la Relation, à laquelle il faut revenir, en fin de cette liste, comme à toutes splendeurs qui à la fois relie, relaient et relatent » (PhR 72)

2.13 La pensée de la Trace, ou la trace de l'Être dévoilée au travers de l'éclaircie de la clairière

Pour cette partie, nous nous proposons de commenter mot-à-mot cet extrait particulièrement dense et poétique de Glissant publié dans le *Traité du Tout-Monde* car nous y avons décelé et la pensée de la trace « pensée des langues et langages, où se décide le jeu des imaginaires de des humanités » (PhR 80), et l'écho mystique de la clairière rhénane ou plutôt de la Forêt Noire propre au paysage poétique d'Hölderlin et donc d'Heidegger, qui évoque le mieux « la pensée des cultures ataviques <...> ou agraires, qui ont mortellement fondé la légitimité et le territoire. Nous espérons ainsi plus vivement et directement pouvoir la mesurer aux cultures composites <...> opposent et mêlent tout à coup leurs digenèses, folles naissances primordiales » (PhR 80-81)

Ainsi grand ouvert que la trace à peine visible qui mène à une embellie de clairière, vous n'avez pas le temps de détailler les herbes et les ombrages, vous fouettez la feuille dans son vent, vous descendez tout un courant d'histoires, que vous assemblez en ligne jusqu'à cette embellie, et quoi, cette embellie de clairière est plus en touffe qu'un magnolia sauvage, alors vous comprenez ce qu'est une trace, à peine un soufflé, et que c'est ainsi, au bout de tant d'histoires en procession, qu'elle vous mène et vous distribue, dans ce hèle du monde ouvert sur vos têtes et vos pieds (TTM 23).

Dans cet extrait du *Traité du Tout-Monde*, Glissant selon évoque donc clairement l'univers heideggérien dans la description de la trace et ses recours aux métaphores de clairière, d'ombrage et de feuille qui trahissent la géographie symbolique de la Forêt Noire, comme s'il l'avait déjà transposé dans son lieu bien qu'il n'existe point de tels lieux dans le Morne martiniquais d'où est issu notre « quimboiseur ». D'où un vocabulaire renouvelé aux allures de Tout-

Monde a l'accent et acception créole, comme « touffe » imprécise au lieu de « buisson bien soigné », « magnolia sauvage » au lieu d'hortensia domestiqué, « soufflé » puissant au lieu brise légère, et « em-bellie » au lieu d'« éclaircie », comme pour reprendre le langage heideggérien (là où se dévoilé la vérité) qui révèle tout en décrivant un autre paysage, et donc une autre histoire, puisque les deux chez Glissant (digenèse oblige) sont inséparables. Ainsi donc de l'histoire germanique à l'histoire créole.

Le sens premier est donc celui de la clairière. Quelqu'un suit une trace et s'égare ; un paysage évocateur ; une écriture riche en images ; de nombreux sens sollicités : le parfum du Magnolia imaginé⁴⁰, la feuilles qui nous fouette ou que nous fouettons par notre passage en trombe. Nous sommes pressés : l'inconsistance des vers, la chaleur du soleil, et la sueur du front qui coule le long des tempes. L'immensité de l'espace ouvert sous nos pieds et sur nos têtes et l'excitation inquiète qui en émane. Légère panique.

Le sens second de ce sens donné d'emblée : Glissant peint ici la nudité de la créature face aux aléas de la nature, l'errance du divers face à l'immobilité de l'Un, l'égarement de l'étant au mitant de l'omniscience de l'être. Afin d'aller plus loin dans l'analyse de ce texte et éventuellement déceler d'autres sens, faisons-en le détail syntaxique :

Nous remarquerons dans cet extrait exemplaire de la prosodie glissantienne les isotopies du *vent*, soutenu par une allitération expressive en **ff** (*fouettez, touffe, accompagne, la feuille dans son vent*, descendez tout un courant, **soufflé**, *vous mène et vous distribue*), et de la vision appuyé par une allitération en **v** (*ouvert, visible, clairière, détailler, trace, vous n'avez, vous fouettez, vous descendez, vous mène, vous distribue, ouvert sur vos têtes et sur vos pieds*)

⁴⁰ (même si à peine comparé, il entre en compte dans l'évocation produite chez le lecteur)

comme pour signifier l'alternance d'un vent insulaire fort et d'une brise continentale légère qui permet l'avènement de l'être qui se dévoile par instants, la condition humaine ballotée, chahutée, dans la double genèse des deux lieux parties du corps la tête et les pieds, la pensée et l'action, la création et la réflexion, le bas et le haut, le passé et le futur, le noumène et le phénomène, le concept et l'image.

Ce court extrait a également des allures de marronnage : suivre une trace qui s'efface et se retrouver perdu dans une sombre lugubre clairière inhospitalière ou l'on se fait héler comme depuis un navire avec un porte-voix, l'autorité de l'Un, du maître qui reprend le dessus, et les cales des prisonniers qui empestent, l'inévitable fouetté des corrections autoritaires, ce texte semble dire davantage qu'il ne paraissait au premier abord. Ainsi s'articule l'écriture de Glissant : complexe, rhizomatique, relationnelle, elle ne se donne pas complètement. Il faut savoir la percevoir, la courtiser, prendre le temps de la connaître, entrer en relation avec elle, comme avec une personne réelle. En effet, chaque étant, même un écrit, regorge de multiples sens, d'opacités qu'il ne se mettra à communiquer qu'à ceux qui sauront s'y prendre.

Tout d'abord, pour vérifier cette hypothèse, relevons les répétition qui font sens : deux fois les mots (soulignés) de « trace », « histoire », et parties du corps (« têtes » et « pieds », comme pour signifier « qu'on est fait prisonnier de la tête aux pieds » et pour peindre ce qui n'apparaît de la masse des prisonniers, l'anonymat et la foule), et un champ lexical de la mer (grand ouvert, embellie tout un courant d'histoires, une trace, à peine un soufflé, elle vous mène et vous distribue, ce hèle) qui évoque le navire négrier.

Ainsi nous ne nous sommes pas trompés : il existe bel et bien une intention à évoquer la traite esclavagiste dans ce texte apparemment quelconque. Tentons d'en relever les différentes

portées, les étages de sens, les multiples *plateaux* ou *plans de consistance* pour rejoindre avec Glissant la conception deleuzienne de l'écrit multiple. La « trace » l'échappée « à peine » possible. La peine, la difficulté, l'effort. Si on prend la trace comme écriture, et le sens premier de « l'à peine » répété à la même place, on pourrait en déduire que Glissant invite son lecteur à se pencher plus avant, à prendre le temps de le lire et de l'interpréter, même si cela nous fait suer, nous donne « de la peine ». Allons donc nous documenter, faisons varier les sources. Multiplions nos approches. Car on peut s'attendre à ce que le sens de ce texte ne se décèle non dans la pensée des profondeurs du Même, mais de la relation à diverses sources. Usons de notre imagination. Allons par exemple chercher le sens des mots dont le sens nous échappe.

« Hèle », troisième personne du verbe *transitif* « héler » : « Appeler à l'aide d'un porte-voix, interroger l'équipage d'un navire, d'une embarcation », donne le Larousse virtuel⁴¹ et « Appeler quelqu'un, un véhicule de loin pour le faire venir : Héler un porteur, un taxi ». Le premier exemple donné, « Héler un porteur » : Violence de la voix criée au porte-voix, urgence de l'appel et probablement du départ, d'un long trajet puisqu'en mer, « hèle du monde ouvert » : comment la vie nous traite, ne « crie garde » et nous interpelle de manière inattendu. Se faire interpeler de manière autoritaire, par un étranger, pour satisfaire à ses besoins est quelque peu dérangeant sinon désagréable. Le monde ouvert : tout est possible. Que veut-il ? Est-ce une bonne ou mauvaise nouvelle ? Le second sens donné : Amadouer, manipuler car faire venir de loin, usant de l'autorité plus que de la séduction ou de la ruse. On nous fait venir de loin. Il semble qu'il y ait déjà là l'idée de voyage, de transport en tous cas, et de distance, de temps donc. Et puis ce sentiment « désagréable » qu'on n'aime pas se faire crier dessus...

⁴¹ <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/h%C3%A9ler/39338?q=hele#39256>>, consulté le 8/8/2015

« Touffe » : est-ce une clairière ou bien un traquenard ? Vous êtes confus, perdus, égarés. Incompréhension, ruine de l'âme, perte de l'être, de la raison. La clairière a disparu. Folie meurtrière. Danger. Vous « fouettez la feuille dans son vent », vous n'avez pas le choix, ou bien c'est votre destin de suivre cette direction du vent de l'histoire indiquée par la feuille didactique du Livre, la feuille qui vous dicte : « C'est ainsi, vous devez obéir ! ». « Pas le temps de détailler les herbes et les ombrages », de comprendre ce qu'il se passe, de discerner si l'on nous veut du bien (fraicheur de l'herbe verte) ou bien du mal (ombrages), ni même de compter.

« Filiation » : vous « descendez tout un courant d'histoires ». Vous avez beau descendre de sang noble, on ne peut plus rien pour vous, vous glissez, descendez l'échelle sociale, perdez vos échelons, tous vos droits ! La filiation n'est plus d'actualité. (Bientôt vos pieds nourriront les rats).⁴²

Une « Embellie », d'après le Larousse⁴³, est une « Amélioration *passagère* de l'état de la mer ou diminution de la force du vent ». La mer, monstre immense et imprévisible qui efface le passé et qui dévore les corps ; amélioration qui ne dure pas, d'où l'attente anxieuse : ça va être pire. Ceci dit, le second sens donné par le Larousse convient également en ce qu'il permet une libération ou trouée : « Moment plus serein dans une période agitée : Mettre à profit l'embellie

⁴² Nous avons délibérément choisi de laisser aller notre émotion, du moins afin de tenter un partage jusqu'ici inédit du style glissantien, que nous retrouvons chez Césaire, son maître, Chamoiseau son disciple, et bien d'autres encore... En effet, nous avons constaté qu'un écart persistait lorsque nous nous contentions de décrire leur poésie sans recours à l'évocation des sens. Et pourtant, la littérature caribéenne, tout comme la littérature africaine, et plus encore, nous marque souvent par la force de leurs évocations et il nous tenait « à cœur » d'oser s'y risquer. Après tout, « l'émotion est nègre », comme nous le rappelle la fameuse quoique subversive (mais justement chargée d'émotions : en quoi nous dé-range-t-elle ?) formule (diatribe ?) de Pius Ngandu Nkashama citée dans *Négritude et Poétique, Une lecture de l'œuvre critique de Léopold Sédar Senghor* (1992) afin de relever un aspect majeur de la littérature (au sens glissantien) africaine, tout en en raillant l'éventuelle stéréotypisation raciste.

⁴³ <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/embellie/28563>>, consulté le 8/8/2015

économique.»⁴⁴ Voici peut-être une opportunité de s'échapper : Fuyons ! Maronnons ! L'extension de ce nom donné dans le dictionnaire virtuel est aussi productrice de sens en ce contexte de mise à l'écart, d'injustice, de souffrance et d'ostracisation : « ce par quoi on devient plus beau », « embelli ». Pour dire que ce passage, cette eschatologie de l'histoire n'est pas fatale, qu'elle est transitoire et qu'on peut en faire résilience, que c'est par cette tragédie qu'on accède maintenant au Tout-Monde, que cet événement a changé le cours de l'Histoire et qu'on ne peut plus penser le devenir humain de la même manière dorénavant ; que l'ère des puissants continents est révolue et que la place est donnée aux Archipels ; que la philosophie continentale a échoué à accéder aux rives de l'être sans encombres et qu'elle y a perdu son âme. Que le temps est venu pour nous de prendre conscience et de refaire notre histoire.

Heidegger avait tort. Il s'est moqué de nous, nous a pris au dépourvu. Mais ce n'était que pour mieux nous amadouer, nous torturer, nous rendre dociles comme des bêtes. Il est le « maître », et nous sommes ses « esclaves »... Il nous a fait croire en la clairière, en l'accalmie de la tempête existentielle. Sa promesse était vaine, sa philosophie de l'être, mortelle. Maintenant nous sommes déracinés, sans port d'attache, sans passé, sans papiers, sans dignité... Il va vous falloir tout recommencer... mais cela ne devrait pas durer : vous serez bientôt remis sur vos traces. Ne les perdez pas cette fois, ou plutôt, oubliez-les ! Suivez plutôt la route sinueuse de vos envies et relations ! Rejoignez-nous au cœur du Tout-Monde ! Vous êtes familiers du monde maintenant. Vous êtes tous mon-dia-li-sés. Reprenez vos attaches et larguez les amarres, nous sommes tous en Relation: la Créolisation a crié. Il [Heidegger] était le maître, nous sommes (étions ?) toujours ses esclaves. L'émancipation des peuples a sonné. Levez-vous « dominés de

⁴⁴ Ibid.

la Terre »⁴⁵, rampants, salissants, boiteux, estropiés. Votre heure est venue ! Levez-vous et ne lâchez plus le gouvernail ! Croyez en l'utopie de la Relation toujours à faire ! Voilà comment nous nous imaginons que Glissant, héritier de Césaire et du cri poétique, s'exprimerait sur ce point.⁴⁶

Ainsi la philosophie de la Relation ne cherche pas tant à s'émanciper de l'héritage de l'Un qu'en en changer le cours de l'histoire. En effet, Glissant ne cherche ni à exclure ni à oublier le passé, mais à relancer la donne du devenir historique, à permettre à l'esprit de l'Un de s'ouvrir à d'autres relations, à donner de percevoir de nouveaux horizons, à partager son lieu avec d'autres territoires et à accueillir l'imprédictible utopie de la poésie du Tout-Monde. Quant à la clairière de l'être, qu'Heidegger nomme *Lichtung* en honneur à ses nombreuses ballades sur les hauteurs de la Forêt Noire de Prusse occident-continentale, elle vient donner du poids à l'errance poétique de la trace glissantienne.

2.14 Madou et le lien vie-philosophie

Ce procédé stylistique de l'errance, ce recours symbolique au paysage caractérise l'écriture poétique de Glissant, notamment en reliant sa vie et sa philosophie, sa pensée et son territoire.

Jean-Paul Madou nous rappelle que L'épopée des Longoués est remplie de ces évocations :

Si Matthieu privilégie la verticalité de l'arbre et la profondeur de la racine unique porteuse de filiation, Marie Celat (Mycea), quant à elle, adopte l'attitude inverse puisqu'elle

⁴⁵ En référence au titre du dernier livre de l'ami proche de Glissant, Frantz Fanon, publié quelques jours avant sa mort aux Éditions Maspero en 1961, en pleine Guerre d'Algérie, préfacé de Sartre et traduit en 15 langues : *Les Damnés de la Terre*.

⁴⁶ N'oublions pas combien Glissant tient de cette poétique militante.

dépouille les grands arbres de la forêt de leur transcendance verticale pour les ramener, au ras des herbes, à la dissémination des souches, à la prolifération sauvage des rhizomes (Madou, MA 89)

D'ailleurs, chaque personnage incarne un point de vue particulier. Tandis que Matthieu représente le discours, la racine, l'arbre unique, Mycéa cela évoque l'indicible, la folie, les herbes multiples.

Immobile, unique, l'arbre géant devient aussi mobile que multiple. Véritable oxymore scellant du même trait, du même pli, le mouvement et l'immobilité, le mahogany est au cœur d'un tourbillon comme l'œil du cyclone dans lequel Mathieu et le narrateur-romancier-poète se voient emportés (Madou, MA 94)

Mue par l'opposition de l'Un et du Multiple, du Même et de l'Autre, de la transparence et de l'opacité, de l'instant et de la durée, du sacré et du profane, de l'errance et de l'enracinement, des herbes et des arbres, la pensée de Glissant se déplace vers une pensée du tourbillon, de la spirale et du pli qui, loin de neutraliser l'opposition du mouvement et de l'immobilité, la porte tout au contraire à son paroxysme, exacerbant les différences qu'elle entraîne dans son vertige (Madou, MA 94): « Le Tout-monde qui tourbillonne pour vous enseigner l'immobile » (TTM, 455)

Ainsi c'est bien au cœur de cette clairière que se lève cette immense turbulence qui, porteuse de « relations », s'étendra aux quatre horizons du monde. (Madou, MA 95). Arrachée à la forêt, à l'indifférenciation de la verdure, la clairière ouvre en guise de conquête l'espace du dicible, la clairière de nos mots. Lieu de révélation--la lumière s'y dépose--elle est aussi un lieu d'opacité.

Si la clairière est le lieu où l'on dessouche l'Ouvert, ou l'on crie l'Unique, elle est aussi le lieu de la Relation et des tourbillons comme l'île dont elle fait partie et à laquelle elle confère une structure relationnelle ainsi ce que ce mouvement de dérive dans la spirale tourbillonnante du Tout-monde [...]. (Madou, MA 95)

Et c'est le mouvement même de l'œuvre de Glissant qui se voit associé à l'enroulement d'une spirale. La spirale avait pour caractéristique d'envelopper en développant, d'enrouler en déroulant, de plier en dépliant. Elle répète le différent et différencie l'identique. Elle creuse sans créer l'illusion de fausses profondeurs, elle relie tout sans rien conquérir. « Aussi *Poétique de la Relation* se voit-elle désignée comme une redite en spirale, un écho-redoublé » de l'Intention poétique » et du Discours antillais ». (Madou, MA 95-96) Et Madou de continuer : [...] sans doute ne s'agit-il plus du monde, c'est-à-dire d'un monde soumis comme chez Husserl et Heidegger à la juridiction de l'horizon de l'être, mais du Tout-monde, version créole de l'univers leibnizien. (Madou, MA 102). L'éclaircie de l'être se donne à l'étant de se voir et de se repérer un instant, mais le soustrait à la profondeur mystérieuse de la forêt à jamais dissimulée, et avant de disparaître dans l'oubli : « Présence (être) appartient à la clairière du se retirer (temps) apporte avec elle la présence (être) » explique Heidegger⁴⁷. On pourrait ici comparer cette éclaircie à l'apparition de l'œil du cyclone au milieu du tourbillon des étants pour la rapprocher de Glissant : lueur ou intuition de la vérité qui se dévoile au milieu du tourbillon des étants.

Heidegger, reprenant la phénoménologie husserlienne, pose la question de l'être de l'étant telle qu'elle était posée par Parménide : « Qu'est-ce que l'être ? » (*Es esti*), bien que l'histoire de l'ontologie revient à l'histoire de l'oubli de la question de l'être : « *la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli.* »⁴⁸ La question de l'être-là (*Dasein*) est tombée dans l'oubli, et l'on a oublié cet oubli même. De la même manière, Glissant pose la question de l'être à partir de la perte de l'identité créole, ou de sa digenèse. Pourtant, son être-là n'est pas perdu, il est tout juste oublié, caché car il est toujours et se manifeste parfois sous l'imaginaire collectif et la littérature au sens large. En effet, l'inspiration chez Glissant n'est autre chose qu'un resurgissement

⁴⁷ Martin Heidegger, Lettre à Richardson in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p.348.- trad. C. Roels

⁴⁸ Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p.25.- trad. F. Vezin

de cette mémoire oubliée. Le passé subsiste sous forme de trace que le présent recouvre et le futur efface.

Cette notion d'érosion de la mémoire, de paysage-histoire, ou de géophilosophie est bien évidemment directement tirée des ouvrages Deleuze et Guattari. « C'est la remontée du fond qui invente. L'invention est la trace laissée par cette marée », nous explique Arnaud Villani en commentant Deleuze dans son excellent *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (1999). Encore une fois, les notions de trace et de marée, de terre et d'eau, avant d'être glissantiennes, sont deleuziennes. Heidegger, donc, en appelle à l'étude de la différence entre être et étant, qu'il nomme *Dasein* (être-là) et qui seul prétend avoir accès à quelque trace de l'Être, lorsque celui-ci daigne se dévoiler (*unverborgenheit* ou *ἀλήθεια* en grec). En effet, Heidegger place la question de la Vérité non plus comme adéquation de la pensée ou idée avec le monde mais comme dévoilement de l'être à l'étant. Le problème, c'est que le *Dasein* est aussi un étant et qu'il est mortel, d'où son souci de questionner l'être sur sa condition d'être fini ou humain. Il appelle « ontique » ce qui étudie la place de l'étant et « Différence ontologique » cette Différence entre l'être et l'étant. Chez Heidegger, au contraire, cette finitude appelle le *Dasein* à remettre en question son être et c'est par cette remise en question qu'entre en jeu la phénoménologie.

En effet, l'être ne se montre jamais tel qu'il est; il est très souvent un paraître (*schein*) qui se joue du *Dasein*. Heidegger parvient à concilier être et étant, Héraclite et Parménide au moyen de la notion de la pensée du pli (*Zwiefalt* ou αἰών) qui a deux facettes: la face apparente du déplié (*Enfaltet*) et le dépliement comme processus (*Enfaltung*). L'être se donne aux étants puis disparaît. Ce qui fait apparaître un étant dans la présence à soi est l'être. Mais l'être se joue de moi et se cache, se voile. C'est par son dévoilement (*Unverborgenheit*) qu'il me révèle à moi-même

dans l'être-là du *Dasein*. Deleuze reprend également cette pensée du pli comme visibilité de la face visible et dissimulation de la face cachée ou l'articulation dedans/dehors. Cependant la référence à l' αἰών est moins nette et renvoie plutôt à son acception antique, puisque l'αἰών était une divinité représentant le temps lointain, celui de l'érosion de la nature, non mesurable humainement, et donc à distinguer de celui évoqué par la figure de Χρόνος, qui correspond au temps qui s'écoule à chaque instant, et est donc plus transparent. « Ce qui s'appelle αἰών comme temps qui va de l'infini dans le futur et le passé en sautant par-dessus le présent des corps actuels, se dit aussi le pur devenir, l'évènement, l'incorporel, l'inexprimable (le *lekton* des Stoïciens), l'extra-être ou la quasi-cause », commente Villani au sujet de Deleuze dans *La guêpe et l'orchidée* (1999). Glissant, lui reprendra cette idée de dedans-dehors du pli afin de justifier la pensée d'opacité que nous avons vu plus haut. Tout est là, mais tout n'est pas appréhendable par l'intelligibilité humaine. Il existe en effet des mystères que nous ne saurons résoudre.

Et Etienne Souriau, le philosophe-esthète des « philosophèmes » de rajouter à la page 35 de *Différents modes d'existence* que « Le monisme ontique, comme le panthéisme nous l'atteste, peut s'accommoder d'un pluralisme existentiel » grâce à cette notion même. Or, pour Hegel, l'αἰών désigne l'étant sans aucune référence à un Pli ou à une différence. Glissant tient donc probablement cette conception du pli de terme de Deleuze (et Guattari ?) et l'utilise semblablement afin de justifier la différence et l'altérité presque « sacrée » du sujet. C'est en cela que Glissant peut se rapprocher de Levinas, et c'est dans l'usage des nombreux concepts grecs « à la mode » alors qu'il se rattache à la pensée heideggérienne. Les deux partagent également cet amour pour la poésie et ambitionnent de réconcilier poétique et philosophie. Cependant, Glissant est clairement anti-heideggérien en ce qu'il défend un rapport libre et ouvert à la Terre et que Heidegger est le penseur de l'attachement à la Terre par excellence, qui plus est allemand et ancien membre

du *Nationalsozialismus*. Sa désapprobation d'Heidegger n'a de pareil que celle de Levinas. Ainsi leur protection du sujet, Visage ou Relation est-elle d'autant plus forte que tous deux ont subi plus ou moins directement les fléaux des puissants.

2.15 Qu'est-ce ainsi une philosophie de la Relation ?

« Un impossible, en tant qu'elle ne serait pas une poétique », continue Glissant (PhR 82).

La *poiétique* a pour objet l'étude des potentialités inscrites dans une situation donnée qui débouche sur une création nouvelle. Chez Platon la *poiësis* se définit comme « La cause qui, quelle que soit la chose considérée, fait passer celle-ci du non-être à l'être » (*Le Banquet*, 205 b). Glissant envisage la poésie comme poiétique, c'est pourquoi il utilise plus souvent le terme de poétique que celui de poésie : sa connotation diffère. Le *poiète* est un véritable créateur tandis que le poète peut être un dilettante. Nous verrons en quoi il se distingue des autres artistes ainsi que ce qui lui donne avantage sur le philosophe pour atteindre la vérité.

« Le poème ainsi envahit la clarté dans l'obscur, recommençant le geste des temps premiers. Il est (il chante) le détail, et il annonce aussi la totalité. Mais c'est la totalité des différences, qui n'est jamais impérieuse. » (PhR 83) Glissant conçoit la poésie comme authentique expression de soi, engagement, prise de risque. D'un côté, le poète vise le tout. Il cherche à embrasser la vie de l'être et non l'être comme simple idée, donc les étants dans leur ensemble, le sens de l'existence, le Tout-Monde. Glissant dit même qu'il ne se livre qu'à lui : « L'infinie diversité s'évoque ou se raconte ou est illustrée ailleurs, mais elle ne se dit qu'au poème » (PhR

83). Mais ce n'est pas parce que le poète serait un surhomme, sinon qu'il s'investit au moins autant que cette diversité. Il s'agit d'un don réciproque et gratuit, d'une offrande de soi. Le poète se donne et la vie répond en se donnant. C'est exactement la conception de Heidegger au sujet de la vérité, ou au Dasein, l'être-là, qui ne se livre qu'à qui est authentique, dépasse sa condition d'étant isolé pour ici entrer en Relation, s'ouvrir au monde, à la vie, à la vérité, non pour la posséder, mais qui se donnera d'elle-même, qui se montrera, ou lui apparaîtra (*Alètheia*). Glissant dit qu'il est à la fois solitaire (car il doit se retirer du monde et de la foule pour pouvoir se rassembler et s'offrir, et solidaire, parce qu'il « écrit en présence de toutes les langues du monde ». La création du poème est comme la création du monde : « c'est en recommençant le geste des temps premiers » que le poète touche à cet infini.

Glissant distingue le récit de la véritable littérature ou poésie, car tout art peut être poésie à partir du moment où il est création ex nihilo, c'est-à-dire à partir de rien, donc permettant tout. La poésie n'a pas pour objet le divertissement : elle ne cherche pas, bien qu'elle pourrait, échapper aux « vertiges des infinis détails du divers ». Plutôt, c'est en nous y *inscrivant précisément* <...> nous allouant de regarder sous les roches de nos rivières, de sauter sur les roches du temps. » (PhR 83). Glissant use le terme « *inscrivant* » en italique afin de mettre l'accent sur ce rôle de l'écrivain de s'investir personnellement dans ses description et écrits, allant jusqu'à s'y écrire, s'inscrire.

Le poète est donc quelqu'un qui prend des risques, qui aime la vie et non quelqu'un qui vit dans ses livres pour échapper à la réalité. Le *Gaya Sciencia* de Nietzsche nous montre en quoi il existe un côté positif et sain de l'artiste, malgré certaines déceptions populaires. Le vœu du poète, n'est pas maintenant de s'abstraire de son être, de confier son chant à des forces étranges

qui bientôt l'engloutiraient, ni par un exercice contraire de se retirer dans sa pesanteur et de sévir lyriquement au plus désolé de lui-même. Dit-il dans *l'Intention Poétique*, page 22.

« Nous voici dans cette exaltation d'aller notre lieu et d'en éclairer l'état par l'intuition poétique » (PhR 87), Glissant évoque ici la figure joyeuse d'un poète enthousiaste, possède par les dieux, le même que Platon moquait et délaissait dans *Ion*. Pourtant, c'est lui, selon Glissant, qui aurait droit à la vérité. Mieux, c'est vers lui que la vérité voudrait s'offrir, et non au philosophe épris de son savoir. Le poète est sensible plus qu'il n'est intelligent, il vibre, tremble au contact de ce monde : « Sur la main nue, dans la vision éblouissante, par le cri devenu parole » (PhR 85). C'est un sujet sensible, sensuel au sens de curieux des sens de son corps. Avidé de connaître, il ressemble davantage à l'enfant qu'au vieillard, et ce à tout âge. Mais ce n'est point un naïf, et il est aussi prêt à prendre les armes, à s'engager pour des causes justes : *Les poétiques ne cessent de combattre* » (PhR 85), également en italique, donc doublement important. Il aime non la vérité mais le monde, la vérité du monde, la totalité des étants, l'infinie diversité. Il est prêt à « vivre le monde. <...> Ses politiques. Vivre le lieu. » (PhR 89). Dans *l'Intention Poétique* (IP 22, il précise : « Le poète choisit, élit, dans la masse du monde, ce qu'il lui faut préserver, chanter, sauver, et qui s'accorde à son chant. Et le rythme est force rituelle, aussi bien que levier de conscience. » Il est responsable et sage. Il est donc à la fois aérien et terrien, enthousiaste et responsable, engage, c'est pourquoi il saute « sur les roches des temps » (PhR 83), Ainsi le véritable poète n'est ni tyran, esthète ou philosophe : il ne cherche ni pouvoir, ni beauté physique, ni vérité théorique, ni le tout de la diversité infinie pour son simple plaisir égoïste. Par l'art, la poésie, la communication vraie de ce que nous sommes dans notre intimité culturelle, par la mise en transparence de notre héritage imaginaire, l'identité culturelle se forge. Et puisqu'elle reste ex-

pression, elle ouvre au dialogue, permettant la relation: elle n'est ni affirmation ni assimilation. Elle est simplement pensée de la Relation:

Une philosophie de la vie comme Relation ne serait donc pas possible sans cet investissement solide, profond et honnête du poète au sens premier de *poiësis*, création originale. C'est pourquoi elle ne peut exister sans être une poïétique ou poétique. Glissant pose ici une importante distinction entre poésie et philosophie. La poésie peut être philosophie mais non le contraire. Le véritable philosophe est donc poète, ou le poète est déjà philosophe. Sa philosophie de la Relation n'est donc nullement une philosophie au sens propre en ce que, poète, il ne chercherait pas à devenir philosophe tandis qu'il le serait déjà. Ainsi son essai n'a-t-il pas d'intention d'exposer sa philosophie sinon de créditer la poésie (et le monde) auprès des philosophes qui, curieux, liront son livre. Glissant n'a cessé d'être poète militant. Fou, il n'aurait choisi ce titre que pour confondre les sages...

Cette forme d'écriture dépasse la simple proclamation identitaire: elle rejoint l'universel, elle ouvre à la Relation : « L'écriture, dit Glissant, qui nous mène à des intuitions imprévisibles, nous fait découvrir les constantes cachées de la diversité du monde, et nous éprouvons bienheureusement que ces invariants nous parlent à leur tour. » (Glissant IP 119). Ou encore : « Ecrire, c'est dire: le monde. » (Glissant, 1997, 119) Sa forme la plus pure est la poésie, forme d'écriture la plus perméable à l'action de l'imaginaire, et donc de la mémoire collective. Elle supprime en cela le discours scientifique trop rigide et rationnel, ainsi que le discours philosophique, trop abstrait et trop vague. Evoquant la poétique de Glissant dans une conférence en son hommage, Adonis révèle que :

Quand la science se montre incapable de résoudre les difficultés, les dilemmes et le désœuvrement des hommes, Quand la philosophie hésite, improvisant des réponses incertaines et se défiant de tout sens, Quand l'ensemble des connaissances disparaît sous le vacarme des marchands ou étouffe en silence, La poésie reste le lieu. Le lieu où l'homme peut tenter un dialogue de reconnaissance et de renaissance. Un dialogue qui, d'un même mouvement, s'affirme découverte de l'univers et découverte de l'autre. Car la poésie est le plus profond des moyens d'expression enraciné dans la conscience humaine. Elle n'est pas seulement l'esthétique des mots, elle est aussi la vie et son esthétique.⁴⁹

Chamoiseau, Bernabé et Confiant accordent également aux poésies glissantiennes une place à part, au-delà des nomenclatures disciplinaires, car « Elles ne s'adressent pas aux seuls écrivains, mais à tout concepteur de notre espace (l'archipel et ses contreforts de terre ferme, les immensités continentales), dans quelque discipline que ce soit, en quête douloureuse d'une pensée plus fertile, d'une expression plus juste, d'une esthétique plus vraie » (Chamoiseau, EDC, p.13). La portée de la poétique glissantienne frôle l'universel. Son objet, esthétique se mêle de tout : métaphysique, éthique et politique. Comment alors articuler poésie, philosophie et politique, intuition, raison et action ; vérité, beauté, et bonté ; être, devenir, et actualité. Glissant nous dit que <poètes selon sa vision>, « nous consentons à ces modes conjoints et apparemment contradictoires de ressentir, de penser et d'agir » (PhR 86). En réalité, il est déjà lui-même en train de créer une nouvelle identité de poète selon son imaginaire créole : un Griot qui serait conteur de mythes, médecin, et homme politique tout à la fois, un poète-prophète-guérisseur. Mais est-ce bien sérieux ? Glissant le conçoit-il en vrai ou bien en mode utopique ? D'ailleurs, n'est-il, ou n'était-il pas lui-même une *utopie*, du moins un homme de cette trempe ? Baudelaire déjà disait : « Il n'y a de grand parmi les hommes que le poète, le prêtre et le soldat, l'homme qui

⁴⁹ Adonis dans Jacques Chevrier (1999)

chante, l'homme qui bénit, l'homme qui sacrifie et se sacrifie. Le reste est fait pour le fouet. »

(*Mon cœur mis à nu, Journaux intimes*, 1887).

3 CASSES: DU DÉRACINEMENT DE L'ÊTRE AU TOURBILLON DES ETANTS, MISE EN MOUVEMENT DE LA QUESTION DE L'ÊTRE

Il s'agira dans cette phase qui déjà n'est plus phase mais rupture avec l'idée de tâche ou de mesure de se laisser porter par les vents du Tout-Monde. Mais avant cela, nul choix que de faire face à la pensée de l'imprévisibilité, imprévu ou imprédictibilité de la Relation, car si tout est libre, tout est possible, dans le temps comme *Aion* ou comme Eternel Retour du même, le chaosmonde est incontournable. Ainsi la casse comme dé-constructrice la logique de l'Un pour permettre l'éclosion de la Relation ; passer de l'Un-Monde (im-monde) vers le Tout-monde de la Relation en affrontant le Chaos-monde de la Relation, ou rien n'est déterminé.

« Si la monadologie leibnizienne, comme l'a vu Deleuze, est la pensée baroque par excellence, la Relation glissantienne sera le concept opératoire d'un baroque mondialisé » nous annonce joyeusement Jean-Paul Madou dans *De mémoire d'arbres*, page 102 en soulignant ainsi ce qui distingue Glissant de tous ces penseurs de l'unité-diversité de l'être comme étant ou comme monde. Car il est évident que Glissant est un penseur pour notre temps fou de mondialisation, d'oligarchie et de technocratie sans limite, de mouvement rhizomique de population, de déchirement culturel et ethnique, de relation chaotique. Reste à mesurer la nature, la portée, et surtout la percée de sa véritable pensée. C'est cela même ce que nous nous proposons de dé-faire au cours de ce succinct chapitre : reculer pour mieux sauter, prendre du recul pour admirer les traces des détours qui nous ont amenés jusque-là. Re-faire la thèse, l'antithèse et la synthèse de la Relation afin de concevoir l'Orient d'où, dit-il nous sommes tous issus, et d'en mesurer l'Occident. Et Deleuze et Guattari de venir appuyer cette intuition géopolitique par une citation que Glissant cite dans *La Terre, le Feu, l'Eau et les Vents* (voir Appendix 3, ici en morceaux choisis) :

C'est curieux, comme l'arbre a dominé la réalité occidentale <...> L'Occident a un rapport privilégié avec la forêt, et avec le déboisement <...> L'Orient présente une autre figure : le rapport avec la steppe et le jardin <...> Transcendance, maladie proprement européenne. <...> L'Amérique a inversé les directions : elle a mis son orient à l'ouest, comme si la terre était devenue ronde précisément en Amérique ; son Ouest est la frange même de l'Est.

Après la territorialisation vient le temps de la déterritorialisation. Après les phases stratifiantes, les casses, déconstructions. Les pensées-concepts sont exprimées, le système est énoncé, et la tentation serait de vouloir le rendre totalisant, de faire en sorte qu'il explique le monde, qu'il donne une réponse à tout, qu'il prétende à définir la réalité tandis qu'il reste un discours. C'est pourquoi Glissant le rapproche des arts ou de la littérature : « Comme les littératures, la philosophie de la Relation est déplacement, tout ensemble » (PhR 95). Glissant ne souhaite pas que sa philosophie devienne totalitaire, et dans la perspective de cette incomplétude, le voici qui nous apporte des « Casses », des ruptures, des interruptions, des taches ou des imperfections de cette uniformité apparente.

La croyance précisément que l'identité est souche, que la souche est unique, et qu'elle doit prévaloir. Allez au-devant de tout ça. Allez ! Faîtes exploser cette roche. Ramassez-en les morceaux et les distribuez sur l'étendue. Nos identités se relaient [...] Ouvrez au monde le champ de votre identité. (TTM 158)

Après avoir établi la fragilité du premier poème et l'avoir éparpillé dans le Chaos-Monde, il convient de le rassembler dans le Tout-Monde en faisant acte d'histoire, de devenir, de rassembler les débris qui donnent une indication sur le mouvement de l'être. Il s'agit de reconstituer l'histoire, d'effectuer l'archéologie du savoir, de revenir sur un passe aliénant afin de le réinterpréter autrement, de lui donner un autre sens, plus large et plus incluant, de sorte à permettre davantage d'action, libérer l'autonomie du sujet, d'un sujet déjà soumis à l'action hégémonique

d'un Occident dévastateur. Si on ne peut changer le passé, on peut changer le cours de l'histoire en réinterprétant le cours des événements. Et donc ni la colonisation ni l'esclavage ne constituent des fins tragiques en soi. Ces événements historiques ou passes peuvent aussi bien constituer des points d'achoppements, des traumatismes à résilier, à faire résilience, des étapes dans le cours d'une histoire qui reste encore à faire. Mais de sortir d'une tendance déterministe à s'arrêter à la moindre difficulté, en en faisant tragédie par une interprétation soit par trop pessimiste ou fataliste, mais à constamment rebondir sur ces événements lourds sans jamais précipiter le cours de l'histoire, de sorte à permettre l'autonomie du sujet, la libération des mœurs de tous les peuples. D'avancer vers le Tout-Monde, d'étendre la Relation, de préserver l'opacité et de permettre la diversité. D'effectuer : « L'Odyssée, le Comparatisme, et la Poétique de la Relation » (PR 32) dirait Glissant.

3.1 La Relation comme Histoire ou le devenir de la Relation.

L'Histoire avec un grand « H » est un produit de l'Occident impérialiste. Il n'existe pas une Histoire mais une multitude. Autant que d'individu, de points de vue, de lignes de fuite. Glissant cherche à se défaire de l'empreinte de l'Histoire officielle afin de rendre justice aux perspectives négligées, rejetées, déracinées. Il ne cherche point à refaire une Histoire mais à décrire ce que les peuples sont devenus dans leur succession de rencontres, transformation, territorialisations et déterritorialisation. Au travers de leurs relations mutuelles. Aussi s'esquisse le devenir et non l'histoire des peuples. Il ne cherche pas à exclure qui que ce soit, pas même l'Occident : « Considérez ainsi que de l'Occident sont issues les variables qui à chaque fois ont contredit son impressionnant itinéraire. C'est en quoi il n'est pas monolithe, et c'est pourquoi il

faut certes qu'il aille à l'emmêlement », dit-il dans *Philosophie de la Relation* (PhR 205). Souvent les récits construits à partir de la nécessité « de vivre en relation » ou de vivre comparative-ment sont aussi les récits de souffrance, de déplacement, et de déracinement. Ils se définissent en rapport avec des « personnes frontières » pour lesquelles la confrontation à l'autre est perturbatrice bien qu'elle élargisse la conception humaine. Ce sont des textes aux limites de l'expérience et même du traumatisme.

3.2 La trace de la pensée de la trace : de l'Un à l'autre de la Relation

La pensée de la trace, au bord des champs désolés du souvenir, laquelle sollicite les mémoires conjointes des composantes du Tout-monde. (PhR 80)

Quelle est la trace que Glissant laisse derrière lui ? Où commence-t-elle et où nous mène-t-elle lorsqu'on la suit ? Par quels moments ou endroits passe-t-elle ? Quelle est sa forme, son mouvement, son rythme ? Bref, quelle identité a-t-elle ? Nous verrons que la trace que Glissant nous a légué au travers de ses écrits décrit elle-même une trace, celle de l'identité créole, jusqu'ici perdue ou dispersée de par le « Tout-Monde ». Pour la retrouver, il lui faudra esquisser une pensée de la trace en « Relation » avec ce Tout-Monde. Ainsi, quelle approche méthodologique serait plus à-même de rendre compte de cette pensée complexe si ce n'est en suivant de près ses écrits les plus récents, en en faisant soigneusement et patiemment l'inventaire archéologique, la trace ? « Seule la route connaît le chemin »... (PhR 13).

Nous avons jusqu'alors suivi la trace de sa « philosophie de la Relation » qui nous a mené au poème comme premier langage, « contemporain des premiers brasiers de la terre » (PhR 12). Ce poème, racine rhizomique, multiforme, omniscient, est ainsi à l'origine de toute langue.

Il nous est donc commun aux autres peuples et civilisations, de tous lieux et de toute époque: « Le tissu du poème est trouble, indiscernable, le poème va sa route par-dessous, il manifeste ses éclats dans toutes les langues du monde, cri ou parole, c'est-à-dire dans toutes les directions, où nous nous sommes peut-être perdus, il s'étend de vérité d'un paysage en vécu d'un autre, le poème nomade, il roule de *temps à temps*. » (PhR,13). Il s'agit donc d'un universel. Il existe donc chez Glissant une pensée universelle de l'Un malgré une mise en garde constante contre celle-ci.

Toutefois, celle-ci n'est pas censée dénaturer la multiplicité des étants mais les rassembler, les relier au sein de la Relation. Elle ne nie pas les différences, mais les inclue en son sein en ce qu'elle est en constant devenir. Ce qu'elle a de commun est juste son origine, et peut être sa fin, qui reste cependant à venir, et donc à penser : « De l'Un à l'univers, la relation (la route) sinue s'il se trouve, malaisée ou incertaine, aux non globales, non absolues pratiques qui sèment l'espace, du Divers au commun. L'absolu (comme c'est toujours) se groupera plus loin. » (IP, 102)

La poésie est donc ce dénominateur commun que nous partageons tous. Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quelle poésie mais de celle qui touche au mystère commun de notre origine, qui se pose la question de l'origine du monde, qui est à la fois existentielle, cosmologique, et ontologique. Il s'agit donc d'une poésie métaphysique, ou d'une philosophie poétique. Or tous les peuples ont produit des mythes de la création, des cosmologies. Pourtant, l'Occident a imposé les siennes à l'ensemble des civilisations, en niant les différences culturelles de nombre de peuples et en tentant d'effacer leurs mémoires résiduelles. Les sociétés coloniales ont fomentées de nouvelles identités (colon, maître de plantation, esclave, nègre marron...) à partir de

l'éradication des anciennes identités: « La fracture occasionnée par la Traite marque une rupture identitaire. Elle est confiscation d'un imaginaire. Déporté du terroir africain, l'esclave razzé qu'on projette en terre caraïbe est un « migrant nu » » (DA, 60). De ce qu'il fut, il ne lui reste rien, sauf des bribes latentes repérables sous forme de traces.

Pourtant, même si la mémoire institutionnelle de ces anciennes identités a été détruite, il demeure des traces actives de celles-ci dans le langage, les mœurs, et le paysage. Ces traces sont autant de mémoires et il convient de les recréer ; c'est là la tâche même de l'écrivain, historien, romancier : relater, reconstituer retracer l'Histoire imaginaire des peuples non pas à partir des faits puisqu'ils ont été niés et effacés, mais à partir de la mémoire collective : « Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain doit "fouiller" cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel. Parce que la conscience antillaise fut balisée de barrières stérilisantes, l'écrivain doit pouvoir exprimer toutes les occasions où ces barrières furent partiellement brisées » (DA 133). Il a un rôle auprès de la collectivité dont il fait partie, que ce soit du Tout-Monde ou de son « lieu » d'origine : « Parce que le temps antillais fut stabilisé dans le néant d'une non-histoire imposée, l'écrivain doit contribuer à rétablir sa chronologie tourmentée, c'est-à-dire à dévoiler la vivacité profonde d'une dialectique réamorcée entre nature et culture antillaises. (DA 133)

Glissant conçoit ainsi l'écrivain non seulement comme un raconteur d'histoires mais aussi comme un rassembleur de devenirs, un conteur pour son peuple. Il ne distingue donc pas l'écrivain de l'historien, ne donne aucun titre de noblesse à la science qu'il rapporte à la littérature, ne définit aucun genre ni aucune hiérarchie : « La littérature pour <lui> ne se répartira pas en genres mais impliquera toutes les approches des sciences humaines (DA 133). La raison est

qu'il ne croit pas en la capacité à un seul de définir le devenir de tous : il ne croit pas en l'objectivité historique : « Plus la pseudo-historisation paraît "objective", plus on a l'impression d'avoir vaincu ce désiré combien subjectif, lancinant, incertain » (DA 133). Telle est précisément, la posture adoptée par Glissant dans sa relation à l'Histoire. Partant du principe que la création, la fabulation, valent pour une révélation, Glissant attribue à sa quête une valeur heuristique, et en vient à revendiquer le droit du romancier à discourir sur l'Histoire au même titre que les historiens.⁵⁰

Le passé, notre passé subi, qui n'est pas encore histoire pour nous, est pourtant là (ici) qui nous lancine. La tâche de l'écrivain est d'explorer ce lancinement, de le « révéler » de manière continue dans le présent et l'actuel. C'est le moment de se demander si l'écrivain est (en ce travail) le receleur de l'écrit ou l'initiateur du parlé? Si le procès d'historicisation ne vient pas mettre en cause le statut de l'écrit? Si la trace écrite est "suffisante", aux archives de la mémoire collective? Cette exploration ne revient donc ni à une mise en schémas ni à un pleur nostalgique. C'est à démêler un sens douloureux du temps et à le projeter à tout coup dans notre futur, sans le recours de ces sortes de plages temporelles dont les peuples occidentaux ont bénéficié, sans le secours de cette densité collective que donne d'abord un arrière-pays culturel ancestral» (DA 132).

Nous retrouvons, inchangée, la posture sartrienne qui appréhende le romancier comme l'opérateur d'un dévoilement, notion qui vient se substituer « à la création comme mode opératoire de la littérature⁵¹ et fait de l'écrivain, plus qu'un simple créateur, le vecteur d'une révélation, sorte de messenger à caractère évangélique. »⁵²

⁵⁰ Cf Katell Colin, « Quand l'intellectuel total se fait demiurge. Multiplication des savoirs et refondation du monde dans l'œuvre d'Edouard Glissant ». *Dalhousie French Studies* 90, 2010, p. 92)

⁵¹ Cf Denis, Benoît : *Littérature et engagement, De Pascal à Sartre*. Paris, Seuil, 2000, p.66

⁵² Katell Colin, « Quand l'intellectuel total se fait demiurge. Multiplication des savoirs et refondation du monde dans l'œuvre d'Edouard Glissant ». *Dalhousie French Studies* 90, 2010, p. 92)

C'est pourquoi, dans un dernier ouvrage, il se propose de restituer les traces de ces mémoires oubliées en publiant en 2010 *La Terre, le Feu, l'eau et les vents, Une anthologie de la poésie du Tout-Monde...*

Le Tout-monde est à la fois le limon et la cendre, la libation et l'élévation, la terre et le feu, l'eau et l'air secret. L'enfouissement et la consommation, la purification et l'inspiration : la terre encore et les feux, l'eau et l'air, brutalement. Dans ces éléments sont abordés la pensée humaine, les souffrances des peuples, les luttes et les abandons, ce que tu cries et ce que tu médites. (...) Le poème lui aussi est toujours à venir. C'est pourquoi nous vivons quelques visions prophétiques du passé, en même temps que nous consentons aux imprévus d'ici-là et de maintenant. (TFEV...)

3.3 L'anthologie de la poésie du Tout-Monde

Pour venir appuyer cette *Philosophie de la Relation* qui est aussi une *Poésie en étendue* à partir de ce point clé de nous allons la seconder d'une analyse de l'ouvrage qui suivit sa publication, dernier ouvrage publié du vivant de Glissant, un chef d'œuvre : *L'Anthologie de la poésie du Tou-monde. La Terre le Feu, l'Eau et les vents* (2010). Or qu'est-ce qu'une « anthologie » (ἀνθολογία) sinon une « collection (λογία) de fleurs (ἄνθος) » poétiques précédant (ante) la froide mesure logique (λογος) de la science et de la philosophie, un rassemblement de récits mythiques (μῦθος) qui engloberait tout savoir... La poésie du « Tout-Monde » se veut en effet englober en effet tous les savoirs. Son objet n'est pas la partie coupée du tout, ou la fragmentation du savoir scientifique, mais au contraire elle tente de relier la partie au tout et le tout aux parties, sans établir de hiérarchie ni d'ordre ni d'importance. Son intention n'est pas d'affirmer une vérité objective et autoritaire mais plutôt d'inviter le lecteur à poursuivre la route à peine esquissée

de son évocation, de l'inspirer à dire l'être par ses propres mots. La philosophie de la Relation est-elle ainsi d'abord poétique. :

Une anthologie de la poésie du Tout-monde, celle que voici, aussi bien ne s'accorde pas à un ordre, logique ni chronologique, mais elle brusque et signale des rapports d'énergie, des apaisements et des somnolences, des fulgurations de l'esprit et de lourdes et somptueuses cheminaisons de la pensée, qu'elle tâche de balancer, peut-être pour que le lecteur puisse imaginer là d'autres voies qu'il créera lui-même bientôt. (TFEV, p.18)

3.3.1 Les quatre éléments :

La philosophie est née non chez Socrate mais chez les « présocratiques » à partir de la question du principe premier de toute chose. Selon ces grecs, le panthéon des dieux ne constituait pas une réponse suffisamment cohérente et ouverte à l'origine de la vie sur Terre. Ils souhaitaient une explication plus démocratique et rationnelle, même si pas tout à fait « scientifique » et encore empreinte du mythe. Ainsi débattirent-ils sur différentes théories possible comme autant de « cosmologies » ou de discours sur l'ordonnement du monde et la formation de l'univers. Selon Thales de Milet, donc, ce principe premier ou arche était l'eau, pour Héraclite, le feu, pour Anaximandre, l'air, et finalement, pour Empédocle finalement, les quatre éléments tels qu'ils nous sont restés : la terre, (Aidônéus ou Hadès), le feu (Zeus), l'eau (Nestis ou Poséidon), et l'air (Héra, épouse de Zeus).

Connais premièrement la quadruple racine
De toutes choses : Zeus aux feux lumineux,
Héra mère de vie, et puis Aidônéus,

Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent⁵³

Les présocratiques s'évertuèrent donc à résoudre le problème de l'engendrement des choses au travers d'un discours poétique plus que scientifique, puisqu'en lien avec l'imaginaire populaire du lieu grec. Glissant nous invite donc à revenir à ce temps préscientifique. Mais pourquoi remplace-t-il l'air par « les vents » ? A-t-il une réponse plus appropriée ? Cherche-t-il à modifier notre conception occidentale du monde, voire à refonder les bases de la science moderne ?

3.3.2 Les vents : l'air sublunaire et l'éther supralunaire

Pour Aristote il y avait un cinquième élément, céleste et plus subtil, au sein duquel les astres pouvaient suivre un mouvement circulaire parfait : la quinte essence des alchimistes, ou l'éther. Or, si Aristote considérait qu'il n'existait qu'un seul monde, la séparation entre l'air terrestre et l'éther céleste du monde sublunaire et du monde supralunaire ont fini par créer une scission totale lorsqu'Averroès restitua Aristote au monde chrétien. En effet, l'*Apeiron* ou premier moteur peut être dans le monde ou hors monde, en fonction de comment il est perçu.

Glissant aurait donc cherché à aplanir la cosmologie grecque d'Aristote, à démystifier les tendances transcendantes héritées de l'Antiquité et revisité au Moyen-Age. Il le remplace donc par les vents : air et éther ensemble. Les vents terrestres et les vents célestes. Les vents qui parcourent l'univers et le vent qui nous est tous commun, qui nous rassemble, nous met en relation.

⁵³ Empédocle, fragment B6 : *Les Présocratiques*, Gallimard, coll. Pléiade, p. 376.

3.3.3 Cosmologie

Ces quatre éléments sont ainsi à l'origine de la science moderne et de notre conception du monde, de la médecine (Hippocrate et les humeurs), de la météorologie, de l'histoire même (les successions des saisons)... Cette cosmologie constitue encore un paradigme viable à l'époque contemporaine, et ce dans tous les domaines... Notamment grâce à Aristote qui reprendra cette explication du monde et en fera, avec l'unité d'analogie, le principe d'une classification minutieuse de tous les êtres vivants, précédant ainsi la science de la nature.

Or Glissant, qui s'attaque aux discriminations de toute sortes, invite à revoir ces distinctions, à déconstruire ces catégories pour ensuite les réinvestir de sens. Il cherche à les articuler tous ensemble, en relation, non plus en déviation selon division en quatre selon la nomenclature d'Aristote. Aussi ingénieuse pouvait-elle être, elle ne constituait qu'une manière d'interpréter le monde parmi d'autres, et en aucun cas une vérité : une pensée, une imagination, une poésie, une explication du monde parmi d'autres ; une cosmologie. Or il existait nombre d'autres cosmologies bien avant Aristote. Lui-même n'a fait qu'en reprendre certaines et les développer, de sorte à augmenter leur véracité, jusqu'à en faire, à force de les enrober de discours logiques, ce qu'on appelle une science« dure ». Il faudra donc, pour Glissant, revenir à ce noyau et minutieusement en ôter couche après couche, afin de montrer qu'il ne se trouve, dans ce noyau, rien de réel sinon la juxtaposition successive des couches qui l'en ont constitué. Or n'est-ce pas en cela une conception constructiviste de la réalité, et donc une initiative post-constructiviste qui chercherait à déconstruire les apports passés afin de les réadapter à notre temps?

3.3.4 Commentaire de la Préface

En préface de son recueil de poésie, Glissant propose un hymne inspiré à la poésie du Tout-Monde, à la fois comme une clé de lecture des futures extraits choisis et publiés, mais aussi comme une réflexion sur la portée métaphysique du langage. Reprenant les grands thèmes de sa philosophie, nous avons jugé que ce dernier texte publié de lui de son vivant constituait un résumé fidèle de sa pensée et extrêmement dense en évocation philosophiques. Nous l'avons donc choisi comme axe de lecture afin d'esquisser certains de ses concepts en lien avec la tradition philosophique. En effet, chaque mot, chaque trace d'encre, évoque toute une histoire, un monde, un pli. Déjà le titre : « La route bruissante: silencieuse ».

3.3.5 Du vacarme des mots à la contemplation de l'être.

Dans « bruissante », on entend « buisson » et « bruit », « brillante ». Ce recours à une onomatopée, commun chez Glissant, cherche à rendre en un seul nouveau mot le sens de plusieurs, afin, tout en surprenant et en suscitant l'imagination, d'inviter le lecteur à mieux saisir la singularité de sa pensée. Ici, une « route bruissante » évoque une voie tortueuse, une direction confuse, une incertitude, ou un « chaos-monde ». Les deux points signifient le devenir de cette route : « silencieuse » et alors on se rend compte que le choix même de remplacer le « ll » de « brillante » par « ss » avait pour effet allitérant de susciter un susurrement comme un bruit allant en s'amenuisant, invitant au silence.

C'est pourquoi ce titre renvoie au passage qui mène du vacarme irrationnel du « Chaos-monde » à l'harmonie utopique du « Tout-Monde », où tout accident est intégré et s'articule par-

faitement avec le reste, ou tout fait sens et ou rien n'a besoin de s'expliquer. Ce passage impossible, c'est celui que la véritable poésie cherche à franchir : des dires, des théories sur la vérité à la réalité elle-même qui tait tous les discours, des mots à la chose, des inquiétudes à la certitude, du tremblement à la confiance, de la souffrance à l'apaisement, à la paix totale, de la vie à la mort, du mouvement à l'immobilité, des formes mues au premier moteur immuable et incorruptible⁵⁴.

C'est dire que cette route au long de laquelle les foules des poèmes du monde vantent leurs stèles, nous l'éprouvons bruissante, parfois nous la parcourons dans les cris et les démesures, mais qu'en même temps nous voyons qu'elle mène, à la fin, Rutebeuf ou Gilbert Gratiant ou Estrella Morente ou Georges Brassens, au silence le plus uni, où chacun se trouve et s'estime. (TFEV, 19)

Dès le début, l'auteur prévient donc qu'il ne cherche ni à meubler cet ouvrage de mots ni à produire des sons ou de la réflexion. Il ne s'agit pas pour lui de faire l'étalage de la poésie des différents continents pour le simple plaisir des yeux ou des oreilles. Ce n'est pas un intérêt esthétique qui a motivé cet ouvrage mais ontologique. Et comme Aristote, celui qui le premier a défini l'objet de l'ontologie, son intérêt porte pour la contemplation de la cause du mouvement.

De plus, ce qu'on appelle la pleine suffisance appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation car s'il est vrai qu'un homme sage, un homme juste, ou tout autre possédant une autre vertu, ont besoin des choses nécessaires à la vie, cependant, une fois suffisamment pourvu des biens de ce genre, tandis que l'homme juste a encore besoin de ses semblables, envers lesquels ou avec l'aide desquels il agira avec justice (et il en est encore de même pour l'homme tempéré,

⁵⁴ Aristote, *Métaphysique*, livre Lambda, 7.

l'homme courageux et chacun des autres), l'homme sage, au contraire, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler, et il est même d'autant plus sage qu'il contemple dans cet état davantage.⁵⁵

3.3.6 « Rien n'est vrai, tout est vivant »

Rien n'est vrai, tout est vivant: dans une opposition entre Vie et Vérité, théorie et réalité, Glissant choisit le vivant. Selon lui, le langage doit s'accorder à dire la réalité du monde plutôt que de s'efforcer à défendre la vérité ou la véracité d'une théorie. L'histoire a été forcée à développer la théorie des vainqueurs mais du coup se détache de la réalité de l'histoire des peuples, et encore plus de l'histoire du monde.

Il s'agit de voir les choses telles qu'elles sont, de décrire la réalité inhérente des choses par un langage descriptif même de ce qui n'est pas aisément visible, de ce qui nous échappe. C'est là le propre de la poésie par rapport à la prose ou la fiction.⁵⁶ Il s'agit de révéler ce dont nous avons tous l'intuition mais qui, fugitif, nous échappe plutôt que de créer de nouveaux mondes dans lesquels on s'échappe par fuite de la réalité, ou en la désertant, ou par désir de compétition. Il nous faut donc nous réhabituer à cette réalité, la réhabiliter, la recréer. Rien ne l'égale, ni nos théories sur le Vrai, le Beau ou le Bien. Platon avait tort, il nous faut revenir aux présocratiques, au frémissement, au contact de cette réalité étonnante qui nous fonde, au contact avec les éléments constitutifs du Tout-Monde : au feu d'Héraclite, à l'eau de Thales, à l'air d'Anaximandre, aux quatre éléments d'Empédocle. À la matière plutôt qu'à l'immatériel,

⁵⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, LIVRE X : plaisir, vie contemplative, Chapitre 7 : La vie contemplative ou théorétique.

⁵⁶ Voir sa critique faite à la fiction et au récit, "en dehors de toute réalité" selon Glissant (TFEV, p.17)

l'être, lequel n'est rien sans là la matière, sans ces quatre éléments, n'en déplaise à Anaximandre, dont l'*Apeiron*, principe était transcendant (premier moteur) puis quatre éléments.

3.3.7 « L'étendue du poème n'est pas infinie »

Le poème ouvre une porte sur le Tout-Monde. Ce que tout poème cherche et permet d'appréhender est ce mystère du monde que nous recherchons tous à appréhender. L'ensemble ou « étendue » du poème n'est donc pas « infinie » ou multiple: elle se rejoint dans l'évocation de ce mystère-un, dans ce « lieu évident et secret » dont nous pouvons tous avoir l'intuition. Ici Glissant fait donc référence au « Tout-Monde », totalité des étants, qui est consubstantielle et non étrangère au monde: nous pouvons en avoir l'intuition puisqu'elle n'est pas étrangère à notre monde, nous pouvons l'esquisser sans tout à fait l'encercler puisqu'elle n'est ni ne sera jamais réalisée. Pour Glissant comme pour Husserl, la chose-en-soi, *Ding an sich* pour Kant, si inaccessible par essence à l'entendement a contrario du Monde des Idées (*nooúmenon*) de Platon, reste cependant appréhendable par l'imagination et l'intuition exercées dans l'art et la poésie. Cette réalité intemporelle et immatérielle reposant en effet sur notre expérience du monde, puisqu'elle en constitue l'ensemble peut être évoquée à partir des éléments constitutifs de ce monde, que l'on peut regrouper, selon les présocratiques sous le nom des quatre « éléments ».

L'inspiration, la muse de la poésie est donc la même : il s'agit du Tout-monde. C'est pourquoi le poète agit en « communion » avec les autres poésies. Chacun « chante » ou « écrit » à sa manière l'évocation du tout-monde. C'est cette intention de chant oral ou d'écrit même qui est à l'origine de la parole. Prendre connaissance des poésies esquissées dans le monde entier devrait nous donner une idée plus nette de ce Tout-monde, d'où l'intérêt d'en constituer une an-

thologie. Cette idée de mettre en relation les poésies du monde entier tout en dépassant la mesure, le modèle, les paradigmes qui nous fondent et qui nous font nous tourner sans cesse vers l'avenir, l'Ouest.

3.3.8 Décolonisation versus désorientation

« *Tout en Ouest ! Tout en Ouest !* Le monde, qui n'est pas le monde, est allé en Ouest ou le désire. Submergés, nous savons peu, naïfs, des mots du Levant. (TFEV, 13) En évoquant la découverte du Nouveau Monde à partir de l'expérience du peuple Créole dont il est issu, Glissant montre en quoi l'Occident s'est déplacé d'Est en Ouest, d'Orient en Occident. Or, cela n'est pas une réussite pour tous : la traite esclavagiste et la traversée de l'Océan Atlantique ont été vécu par beaucoup comme un lourd traumatisme, allant jusqu'à effacer la mémoire de l'Orient originaire (l'Afrique). Ainsi le monde « chavire » comme ces galères océaniques qui sont les plus lointain repères identitaires, et l'être s'identifie à la glaise des « boues et braises », et aux « marées et typhons » des perturbations climatiques caribéennes qui constituent leur lieu. Cette tendance du monde même à suivre ce mouvement occidental : aller à l'Ouest, semble même tragique puisque c'est la direction du soleil couchant. Mais c'est aussi un signe de déterminisme naturel : comme les arbres et les plantes, l'homme se tourne vers l'occident. Or Glissant revendique l'action et la liberté et cherche à s'émanciper de ce déterminisme : « Ce que je suis est dérivé, sans fatalisme aucun, de ce que je serai [...] *Alors, sortons, levons-nous d'Ouest, quittons ce Couchant, virons par exemple en secrète et tourmentée Afrique !* ». (TFEV p.14)

En résumé, nous nous « orientons » si peu : nous ne nous tournons rarement vers l'Est. Nous sommes désorientés. Sans guide, sans connaissance ni conscience de là nous nous trouvons, dans

le présent. Nous nous projetons sans cesse vers un avenir incertain où nos plaies, nos tremblements, nos peurs et nos déceptions pourraient trouver une consolation. Soit vers l'aventure, soit vers la théorie, religieuse, politique ou philosophique. Vers une solution à nos insatisfactions. Vers une fin certaine, prives de dans l'incertitude permanente tandis même qu'il nous faut tenir la barre, assumer ce tremblement, en-visager ce présent, le vivre, et l'assumer. Et pour cela nous faudrait-il revenir à un passé fondateur, prendre conscience, confiance en ce que nous sommes, de ce qui nous a formés, de ces éléments qui nous fondent, des faits matériels, réels et non imaginaires, de la matière qui nous habite. De la glaise qui nous a façonnés, de l'eau, de l'air, du feu, de la terre. Les présocratiques, eux, avaient cette vision large, universelle et non locale : « pas de ceci à cela mais du tout au tout » (TFEV p.14). Ils vivaient la Relation telle que la décrit Glissant, comme quoi elle n'est pas si utopique...

Se tourner vers l'Est, c'est se détourner du mouvement naturel des animaux et affirmer son humanité, cependant non pas dans une fuite dans le monde vaniteux des lettres et des lettrés, qui recherche à s'enorgueillir de la connaissance pour briller sur les autres, mais dans une sagesse pratique et pragmatique : je cherche à comprendre les causes et les principes qui gouvernent le monde afin de m'y situer et d'employer mon action au meilleur escient. C'est dans le mélange de la philosophie à la poésie, ou plutôt lorsque la poésie rejoint la philosophie qu'il existe un effort authentique à réduire l'écart qui nous sépare de l'être. Epouser la réalité, voilà quel est le devoir, l'aspiration du sage, du poète comme du philosophe. La « philosophie » s'entend donc au sens antique, ou, ascèse des sages, elle ne se séparait ni de la poésie, ni de l'action : « Ah, la connaissance est là, si loin, mais qu'importe : voici que tout est vivant, dans toutes les directions, et sur les hauts plateaux ! » (TFEV, p.14). Aussi ne pourrait-on pas qualifier la poétique de la Relation de philosophie de l'étendue, du lieu et du paysage, d'une espèce de « géophilosophie » ou de

paysage-histoire ? Or n'est-ce pas là un nouveau concept développé par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux* ?

Ainsi pour Glissant, l'imagination est aussi importante que la raison, et la poésie a le même rôle créateur de concepts que la philosophie. Il écrit dans le *Traite du Tout-Monde* que « L'acte poétique est un élément de connaissance du réel. » (TTM 187) En ce sens même ces discours fondateurs des présocratiques constituent des « poétiques », en ce sens où ils sont discours, choix de mots, langage : « La poétique est la « science implicite ou explicite du langage ». (DA 287) Il fallut attendre les catastrophes du XXème siècle pour commencer à se méfier de l'hégémonie du *logos*.⁵⁷

L'ère du soupçon est donc arrivée. Et Glissant, penseur d'après-guerre, s'emploie à regrouper les pensées sceptiques post-modernes afin de livrer à la pensée de l'Un un combat sans merci : « Quittons les rêveries d'enfance, le songe du Vrai ; nions l'Un » lance-t-il haut et fort. (IP 13) Jean-Paul Madou le confirme ainsi : « Ni Absolu ni Logos. L'Un ne s'oppose pas au Multiple mais s'écarte et se répand dans la saveur du Divers. » (Madou, MA 38)

⁵⁷ Le XXe siècle est pour la philosophie le siècle de l'affirmation des rationalités scientifiques et celui de la crise de la raison proprement philosophique. La question du langage et des langues est au croisement de ces deux mouvements de sens inverse. C'est pour cela que le XXe est aussi le siècle de la poésie entendue comme recours pour la philosophie, comme manifestation du pouvoir de la parole. Les grands poètes de ce siècle, de leur côté, depuis Mallarmé, ont expressément affirmé une fonction d'expressivité ontologique et développé des poétiques réflexives fortement philosophiques. La rencontre de la poésie, de son *μῦθος*, qui a été constitutive de la formation du *logos* avec Platon, fut une mauvaise rencontre pour la poésie puisque Platon chassa Homère de la cité après l'avoir couronné de fleurs. À la fin de l'histoire de la métaphysique occidentale, la situation semble s'inverser. Constatant l'épuisement de la métaphysique, sanctionné par le triomphe du *logos* devenu volonté technique de puissance, le dernier métaphysicien, Heidegger, ouvre une rencontre finale où la poésie cette fois est prise, avec Hölderlin, comme guide en vue d'un philosophe poétisant ou d'un poétiser philosopant. La question de la poésie est l'envers ou l'endroit de la question de la rationalité. (Tosel, 2004, 1)

3.4 L'Odyssée de la Relation

Les livres fondateurs de communauté, l'Ancien Testament, l'Iliade, l'Odyssée, les Chansons de geste, les Sagas, l'Eneide ou les épopées africaines, étaient des livres d'exil et souvent d'errance <...> Cette littérature épique est étonnement prophétique : elle dit la communauté, mais à travers la relation de son apparent échec ou en tout cas de son dépassement, l'errance... (PR 27)

En littérature, l'errance comme nomadisme a toujours été présente. Les voyages de découverte des cinq derniers siècles, de ceux de Christophe Colomb à ceux des anthropologues du XXe siècle, ont inspiré de nombreux récits de voyage, comme en témoigne le foisonnement de la littérature à cette époque. Ces traversées permettaient aux voyageurs européens d'explorer de nouveaux espaces et de s'ouvrir sur le monde. Par leur nomadisme, les écrivains tels que Bernardin de Saint-Pierre, André Breton, Charles Baudelaire et Victor Segalen ont enrichi leur écriture, et peut-être même renforcé le sentiment d'appartenance à leur civilisation. Mais le récit d'enracinement et de déracinement constant par excellence est *L'Odyssée d'Ulysse* d'Homère. *L'Odyssée* d'Homère, un poème épique qui relate l'errance d'Ulysse et qui erre aussi en relatant, renvoie à la condition humaine en montrant ce qu'est de vivre constamment avec un désir insatiable d'un retour au foyer, de s'être égaré dans ce monde.

En effet, Aucune œuvre n'apporte un témoignage plus éloquent des imbrications de la Raison et du mythe que celle d'Homère, qui est le texte fondamental de la civilisation européenne, nous apprend ce disciple d'Hegel, père du cercle de Frankfort ». (Adorno 60). « Dans la mesure où il ne présuppose pas un langage universel, le discours homérique le crée ; en utilisant une forme exotérique de la représentation, il dissout l'ordre hiérarchique de la société là-même où il le glorifie ; le chant à la gloire de la colère d'Achille et des aventures d'Ulysse est déjà une stylistique nostalgique de ce qui peut être chanté, et le héros des aventures apparaît comme le prototype de l'individu bourgeois dont la notion prend son origine dans cette affirmation de soi

cohérente à laquelle le héros vagabond fournit son modèle préhistorique », nous apprend Adorno (58). Les aventures d’Ulysse représentent toutes des tentations dangereuses qui tendent à détourner le soi de la trajectoire de sa logique. « Le savoir qui constitue son identité et qui lui permet de survivre, tire sa substance de l’expérience qu’il acquiert dans les innombrables tours et détours de sa route ou il voit bien des choses se désagréger ; celui qui, ayant la connaissance, réussit à survivre, affronte avec d’autant plus de témérité les dangers mortels qui l’endurciront et le fortifieront pour la vie. C’est là le secret de ce processus mêlant épopée et mythe : le soi ne représente pas une opposition rigide à l’aventure, mais sa rigidité lui permet de se former dans cette opposition même : il n’atteint l’unité que dans la diversité de ce qui nie toute unité » (Adorno 62). Tout « Comme tous les héros des romans ultérieurs, Ulysse se perd pour se retrouver » (Adorno 62).

Reprenant la célèbre distinction nietzschéenne entre Apollon et Dionysos de la *Naissance de la Tragédie* (de 1871) qui explique que la décadence de l’Empire Grec découle du déséquilibre entre ces deux pôles majeurs que sont la raison et la folie, Adorno conclue qu’« Homère l’apollinien n’est que le continuateur de ce processus artistique universellement humain auquel nous devons l’individuation ». ⁵⁸

En écho, relation à ces mythes fondateurs grecs, Glissant compose l’épopée des Béluses et Longoués, elle aussi faite d’errances. Glissant montre en quoi la tragédie de la question créole devient un ferment pour une nouvelle humanité. Le choc des civilisations, la colonisation et même l’esclavage bien que provoqué violemment et terriblement, permet l’émergence d’un peuple nouveau, plus ouvert et inclusif. On peut le rapprocher sur ce point de la notion d’aliénation chez Hegel. S’aliéner signifie se séparer de soi, devenir étranger à soi, voire s’exté-

⁵⁸ Nietzsche Vol. IX, p.289, cité par Adorno, 60.

rioriser dans l'autre. La dialectique hégélienne invite à se perdre dans l'autre pour mieux se trouver au-delà de ce qu'on croyait être. C'est en sortant de soi-même qu'on peut se créer un nouvel espace intérieur et le faire évoluer. L'aliénation est donc un mouvement positif puisqu'elle permet d'élargir la conscience de ce que nous sommes. Ainsi en est-il de l'idée d'errance.

3.5 L'épopée des Longoués et des Béluses

Puisque le mythe fondateur de l'Occident ne permet plus de définir les digenèse du monde contemporain, Glissant a l'idée de remplacer le texte fondateur de l'Odyssée par un nouveau, non pour créer une nouvelle origine, cela serait impossible, mais pour lancer une nouvelle donne. Deleuze dirait « il lance les dés » du destin, puisque c'est ainsi qu'il conçoit la nature du temps.

Il existe autant d'histoires que de peuples, de points de vue. C'est pourquoi Glissant se propose d'en créer une pour son peuple antillais, au travers de l'épopée des Longoué et des Béluse, qui recouvre toute son œuvre, mais également à la fin de sa vie en publiant comme dernier ouvrage *La Terre, le Feu, l'Eau et les Vents, une anthologie de la poésie du Tout-Monde*.

Ce recueil des écrits -poésies, romans et essais- du monde entier qu'il a rassemblé sous forme d'extraits se veut raconter une multitude d'histoires s'enchevauchant, s'entrelaçant et se répondant, comme un avant-gout du tout-monde en devenir, de l'histoire telle qu'il la conçoit.

Diriez-vous qu'un poème peut être coupé, interrompu, qu'on pourrait en donner des extraits, morceaux choisis et décidés par l'action de vents malins ? Oui, quand les morceaux ont la chance c'est-à-dire la grâce de tant de rencontres, quand ils s'accordent entre eux, une part d'un poème qui convient à un autre poème, à cette part nouvelle, et devient à son tour un poème entier dans le poème total, que l'on chante d'un coup. (TFEV, 18)

Or puisque l'Histoire hégéliano-hégémonique, du choix des puissants-dominants a nié les histoires des pauvres, sinon les a démantelé, rejeté, effacé, il convenait de retracer ce devenir historique à partir de la vision de l'exclu, du pauvre, de celui condamné à disparaître. Ainsi Glissant commence-t-il son anthologie par des poèmes évoquant le condamné à mort, le pendu déjà disparu, dont le corps est rendu à la terre, brûlé par le feu solaire, effacé sous l'eau des pluies, traversé par les vents.

3.6 Trois poètes pour dire le monde

Diriez-vous qu'un poème peut être coupé, interrompu, qu'on pourrait en donner des extraits, morceaux choisis et décidés par l'action de vents malins ? Oui, quand les morceaux ont la chance c'est-à-dire la grâce de tant de rencontres, quand ils s'accordent entre eux, une part d'un poème qui convient à un autre poème, à cette part nouvelle, et devient à son tour un poème entier dans le poème total, que l'on chante d'un coup. (TFEV, 18)

On retrouve dès le début les grands thèmes (catégories ?) abordés en préface au travers des « morceaux » de Abel Meeropol (anagramme de Métropole), François Villon et Dante cités par Glissant dans TFEV.

Commençant avec un poème d'Abel Meeropol : « Etranges fruits » ou « Strange Fruits » (p.21), aussitôt suivi de la Ballade des pendus de François Villon, Glissant donne à ce recueil de poème une tonalité macabre : « c'est l'odeur brute de la chair ou le feu mord [...], que le soleil pourrit »... Il s'agit de la mémoire de ces « corps noirs » dépecés et effacés de la mémoire collective qu'il se propose de reconstituer à partir de ses traces, poétiques, artistiques.

Il existe de nombreuses similarités entre les deux premiers textes, vraisemblablement évoquant le lien entre la culture créole et la culture française, puisque la « ballade des pendus » (1489), cité à la suite, constitue une des premières odes à l'humanisme. En rapprochant le monde des morts et des vivants dans un même texte, Villon rédige ainsi une ballade de type *Memento Mori* qui fait rappeler à tous les êtres humains qu'ils sont mortels. Au fur et à mesure du poème, le poète devient le porte-parole de l'humanité en général, et appelle à la prière et à la rédemption, notion omniprésente dans l'idéologie du Moyen-âge. Le poète prône dans sa ballade aussi l'importance de la spiritualité qui surmonte l'être de chair. Il décompose le corps oublié, non en organes mais en éléments avec lesquels les organes sont constitués : La terre, Le feu : « Or le Tout-Monde est à la fois le limon et la cendre, la libation et l'élévation, la terre et le feu, l'eau et l'air secret. L'enfouissement et la consommation, la purification et l'inspiration : la terre encore et les feux, l'eau et l'air, brutalement. » (TFEV, p.19)

Il s'agit donc de retrouver ce morcellement originnaire de l'être qui fait sens non pas dans l'unilatéralité de l'unité, mais dans le devenir rassemblant de la relation. Glissant se demande ensuite au sujet des poètes cités « ou et en quoi leur pensée tient, nous tient d'un seul tenant ? L'eau, le feu ? Comment persistent-ils, au-delà de toute analyse, moléculaire ou symbolique, dans cette unité mystérieuse qui les commet tels à nos imaginaires, à nos réalités ? Ravagent-ils nos imaginaires, portés que voici par les tremblements et gonflés par les vents, nous les invoquons quand même et en vivons. » (TFEV, p.18). Car, rajoute Glissant, « Vous entrez par connaissance et expérience dans les éléments et vous les partagez, les divisez, les révélez aussi, en noyau et particules. » (TFEV, p. 18). Il s'agira donc de reconstituer, de sauver un corps dépecé, une mémoire trahie, un traumatisme collectif dans la nature du poème même, ainsi que nombre de cosmogonies, elles aussi citées, le feront. En cela, il se réfère implicitement au corps sans or-

ganes de Deleuze, celui qu'évoque Antonin Artaud comme « un pur fluide à l'état libre et sans coupure, en train de glisser sur un corps plein.» (MP, p.14)

Citant ensuite Dante, Glissant prend le pas non plus seulement sur celui des antillais ou des créoles mais sur celui de tous les immigrés, déracinés, migrants aliénés par cette conquête occidentale assoiffée :

O frères, dis-je, « qui par cent mille
périls êtes venus à l'Occident
et a cette vieille si petite
de nos sens, qui leur reste seule ;
ne refusez pas l'expérience,
en suivant e soleil, du monde inhabité.
Considérez votre semence :
vous ne fûtes pas faits pour vivre comme des bêtes,
mais pour suivre vertu et connaissance.⁵⁹

Il invite donc à se détourner de cette ivresse collective et de revenir à son lieu, à l'héritage des anciens, à l'étude du passé afin que le chaos-monde ne vainque mais aboutisse, par la Relation réussie, au Tout-Monde.

En réalité, il n'existe pas de nature proprement humaine, mais un devenir constant à l'œuvre dans le « chaosmos » procédant par une succession d' « assemblages molaires » et de « territorialisations moléculaires ». Il suffit d'une « ligne de fuite » dans un système artificiellement clos pour tout faire basculer. Le solitaire, le bouc émissaire ou le sorcier porte en lui-même ce rôle sacré. Le schizophrène, le fou, l'a-normal est ainsi valorisé. Il convient donc de ne pas le rejeter mais au contraire de l'imiter par l'écriture et la création artistique.

⁵⁹ Dante, *La Divine Comédie*, Enfer XXVI-106-142, in TFEV, p.22

Glissant est toujours vivant dans notre esprit. Il ne s'agira donc pas d'évaluer la véracité de ses écrits, comme autant de traces, de lettres mortes, mais plutôt de les rendre vivants et pertinents à partir de notre propre incarnation, par notre pensée ou analyse. C'est donc en recherchant « la trace de la pensée de la trace » de Glissant que nous tenterons de lui redonner chair. De la trace, les nerfs, il faudra y joindre la chair, afin de, après ces nombreuses « casses », reconstituer le « corps-sans-organe » de la pensée de Glissant, lui-même lié à celui de Deleuze et Guattari, de Hegel, et de Césaire et de tous ceux qui, en poètes-philosophes, ont cherché la trace oubliée de cette origine commune.

4 ERRES : INTERTEXTUALITÉ

Montaigne disait déjà : « nous ne faisons que nous entregloser ».⁶⁰

On ne peut penser la totalité du monde sans tomber dans les échos du totalitarisme, et donc sans en exclure l'altérité, qui est elle-même autre conscience de soi. Glissant en a conscience et c'est cette raison qu'il cherche à penser le monde et l'histoire d'une autre manière, incluante et non plus seulement excluante et systématique, à l'instar de ses contemporains post-hégéliens. C'est pour cela qu'il inclura leur pensées et reprendra certains de leurs concepts. Afin de mieux déterminer leur emprunt et mieux saisir toute la portée de la poétique de la Relation, nous effectuerons une approche intertextuelle de l'ontologie, de l'éthique et de la logique de la Relation en reprenant les auteurs à qui Glissant doit le plus : Gilles Deleuze (et Felix Guattari, bien que celui-ci n'intervienne pas toujours directement), Georg Friedrich Hegel et finalement, non que nous ayons choisi délibérément le mettre en fin mais que ce soit Glissant qui ait pris soin de le faire dans sa *Philosophie de la Relation* et que comme nous souhaitons revenir, après quelques détours de Cassettes, de traces et de devenir divers, au prochain chapitre que sont les *Erres*, et qui sera notre dernier (les deux derniers, Vires et Obscur ne nous concernant plus dans l'objectif de restitution de la philosophie de la Relation que nous nous étions fixés), nous avons décidé d'en faire de même.

Selon la pensée dialectique de la digénèse, nous sommes des êtres composites à l'intérieur de nous-mêmes :

Nous sommes faits de toutes ces profondeurs et distances, de ces âmes intensives qui se développent et se ré-enveloppent. Nous appelons facteurs individuant l'ensemble de ces intensités enveloppantes et enveloppées, de ces différences individuant et individuelles, qui ne cessent de pénétrer les unes dans les autres à travers les champs d'individuation.

⁶⁰ Montaigne, *Essais*, III, xiii.

L'individualité n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le système du moi dissous (Deleuze, DR, 327)

4.1 Le monisme vitaliste de Deleuze et Guattari

On peut constater que de nombreux concepts glissantien sont repris de l'articulation de Deleuze et Guattari (DG): la ligne de fuite, le corps sans organe, le nomadisme ou l'errance, le chaosmos, le (tout)-monde, le rhizome comme constitutif de mon identité, le Capitalisme, l'Histoire, la Nation, l'Ontologie du devenir, l'étendue ou plan de consistance, et même la mer comme premier endroit à être strié pendant la colonisation de la planète par les forces Européennes.

L'ontologie de Deleuze et Guattari tout comme celle de Glissant peut être définie comme un monisme ontologique immanent à l'opposé d'un dualisme transcendant, dont elle opèrerait la critique. En réalité, il n'existe pas de nature proprement humaine, mais un devenir constant à l'œuvre dans le chaosmos procédant par une succession d'assemblages molaires et de territorialisations moléculaires. Il suffit d'une ligne de fuite dans un système artificiellement clos pour tout faire basculer. A partir de cette analyse, Deleuze et Guattari inventent la géophilosophie ou philosophie du territoire, et la nomadologie ou science du nomadisme.

4.1.1 Vitalisme ontique

Le premier philosophe à être cité dans TFEV, après trois pages dédiées aux poètes classiques Abel Meeropol (anagramme de Métropole), François Villon et Dante au sujet de l'Occident est

Gilles Deleuze, et ce n'est pas anodin. C'est sans nul doute le philosophe à qui Glissant doit le plus. Le début de son allocution, relative au langage, émet une critique logique majeure sur la nature de la fonction de prédication :

La prédication n'est pas une attribution. Le prédicat, c'est l'exécution d'un voyage, un acte, un mouvement, un changement. Et non pas l'état de voyageant. Le prédicat, c'est la proposition même. [...] La pensée n'étant pas un attribut constant, mais un prédicat comme passage incessant d'une pensée à une autre. (Gilles Deleuze. Le pli. Leibniz et le Baroque. In TFEV, p.24)

Cette critique renvoie bien évidemment à l'héritage de la logique telle qu'élaborée dans l'*Organon* d'Aristote. Mais parce que ce choix logique est inscrit dans une conception du monde particulière, et qu'il conditionne jusqu'à notre propre conception du monde puisque nous continuons à penser au moyen de cette logique, cette critique est considérable. Bien plus qu'une simple critique sur un point de logique, il s'agit d'un cri révolutionnaire. C'est pourquoi il a sa place dans cette anthologie poétique. Sa critique vise donc particulièrement le fondateur de la science naturelle, Aristote.

L'essentiel de cette critique est présente dans le chapitre sur «souvenirs d'un naturaliste» de *L'Anti-Œdipe, schizophrénie et capitalisme I*. La conception évolutionniste d'Aristote ne considère qu'une manière d'évolution : «l'histoire naturelle ne peut penser qu'en termes de rapports, entre A et B, mais non pas en termes de production, de A à x». Elle ne pense qu'en termes de filiation. Si Aristote a découvert l'analogie de proportion, qui diffère de la série par filiation et se rapproche de la véritable structure du monde, divers et multiple, rhizomatique, il l'a inscrite dans un contexte théologique, ou du moins c'est ainsi qu'il a été interprété par Thomas d'Aquin, axée sur un Premier Moteur et donc entièrement déterminée : « la Nature y est conçue comme

une immense mimesis » où l'imitation d'un modèle imaginaire et rigide prévaut. Or cette conception est réduite et rend impossible « l'idée d'une évolution-production » autonome des membres de ce tout ordonné autour d'un seul point.

Par cette critique sur la prédication, Deleuze espère donner davantage d'autonomie au sujet pensant. L'idée n'est ni théologique ni téléologique : sa trace n'est pas déterminée, elle change selon les époques et les mouvements. Deleuze fait alors référence à Jung et à son concept de d'Archétype comme inconscient collectif et imaginaire en devenir pour expliquer le sens de son idée de l'idée. Mais il aurait très bien pu se référer au concept de Relation. Cependant le connaissait-il ? Aurait-il été influence par Glissant autant que Glissant l'a été de lui ? Ce qu'il rajoute, c'est que seul Lévi Strauss a permis de dépasser les séries de l'imagination: «le structuralisme est une grande révolution». Il parvient à «dépasser les ressemblances externes vers les homologues internes» ou structurales. Ou encore : «Le thème sériel du sacrifice doit céder la place au thème structural de l'institution totémique». Le structuralisme a donc été pour Deleuze, une échappatoire à l'unilatéralité de la pensée de l'Un. Pourtant, Deleuze critique même cet apport structuraliste dans « souvenirs d'un bergsonien » avec la référence à l'idée bergsonienne d'une « coexistence de durées très différentes [...] et toutes communicantes » pour introduire une nouvelle interprétation du devenir-animal, qui se place à la fois au-delà de «du sacrifice de la série» téléologique et de «l'institution totémique de la structure». «Devenir est un rhizome, ce n'est pas un arbre classificatoire ni généalogique», rajoute-t-il. En serait-il de même pour Glissant ? Pourrait-on ainsi le qualifier de poststructuraliste en ce qu'il tente de démystifier les structures emprisonnantes du langage jusque dans l'apport constructiviste? Qu'en est-il de Glissant ? « L'anthologie du Tout-Monde, dit-il, qui est une anthropologie changeante et permanente, accommode jusqu'au vertige ces mesures à ces démesures » (TFEV, 16). Selon Deleuze,

le plus grand effort de la philosophie consista peut-être à rendre la représentation infinie (aorgique). Il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au trop grand et au trop petit de la différence [...]. Bref, il s'agit de faire couler un peu de sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon. Cet effort eu deux moments culminant, avec Leibniz et Hegel. Dans un cas, la représentation conquiert l'infini parce qu'une technique de l'infiniment petit recueille la plus petite différence et son évanouissement; dans l'autre cas, parce qu'une technique de l'infiniment grand recueille la plus grande différence et son écartèlement... Mais rien n'a changé, la différence reste frappée de malédiction, on a seulement découvert des moyens plus subtils et plus sublimes de la faire expirer ou de la soumettre, de la racheter sous les catégories de la représentation. (*Différence et répétition*, 120)

4.1.2 Critique du langage

Le langage : « Un mouvement, capable de relier un donné naturel ou physiologique à une force d'abstraction ? D'équivaloir un lieu du monde à une puissance dans la voix ? » (PhR 97).

Cette intégration à la nature passe donc par un abandon de nos prémisses dualistes entretenues par notre culture à travers un langage qui méconnaît les liens entre les choses. « Autrement dit, je soutiens, d'abord, que le langage est très trompeur » (*L'Anti-Oedipe*, p.31). Cette tromperie du langage est, selon Deleuze et Guattari, une ruse politique, une « Prétention de l'Etat à être l'image intériorisée d'un ordre du monde, et à enraciner l'homme. » (*Mille Plateaux*, p.36). « L'homme de pouvoir ne cessera de vouloir arrêter les lignes de fuite, et pour cela de prendre, de fixer la machine de mutation dans la machine de surcodage » (*Mille Plateaux*, p. 279). Mais son origine que ce soit pour Deleuze et Guattari comme pour Glissant, se situe à l'origine de la philosophie même. Il s'agit de déceler les fondations politiques et scientifiques de nos sociétés modernes chez Platon et Aristote : « Jamais l'histoire n'a compris le nomadisme, jamais le livre n'a compris le dehors. Au cours d'une longue histoire, l'Etat a été le modèle du livre et de la pensée : le logos, le philosophe-roi, la transcendance de l'Idée, l'intériorité du concept, la république des

esprits, le tribulateur de la raison, les fonctionnaires de la pensée, l'homme législateur et sujet » (*Mille Plateaux*, p. 36).

A la suite de Deleuze et Guattari, Glissant fait du concept un usage peu commun : il ne cherche pas à catégoriser les phénomènes, à les englober dans des catégories préétablies mais à les évoquer et les laisser se prendre eux-mêmes dans des « lieux-communs », ou des évidences sur lesquels on peut tous s'entendre. Il évite donc de postuler a priori des idées reçues, et cherche à saisir au vol la réalité des phénomènes, un peu comme le feraient les phénoménologues, en se méfiant du langage de tendance essentialiste depuis Platon, et des catégories de la connaissance, réaliste depuis Aristote. En cela il rompt avec la tradition conceptuelle. Comme de nombreux auteurs post-constructivistes tels Deleuze et Guattari, Glissant a cherché à transposer les recherches en linguistique structurale dans le champ des sciences humaines. Il nous a semblé essentiel d'évoquer cet apport afin de saisir toute la portée de l'étendue, ou l'étendue de sa pensée du langage.

Saussure, spécialiste de linguistique et de sanscrit, fait finalement se rencontrer les langues du monde au début du XX^{ème} siècle en créant la sémiologie et la linguistique structurale, ou descriptive qu'il oppose à la linguistique historique, prescriptive ou normative alors d'usage. Sa méthode, qui se veut « synchronique » et non plus « diachronique » cherche à rendre compte de la complexité du concept, dit « signifié », en l'isolant de la chose ou référent, car il serait doublé dans le cerveau humain d'une image acoustique ou « signifiant ».

Le signe linguistique est donc une entité psychique à deux faces [...] Nous appelons signe la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (arbor, etc.). [...] L'ambiguïté disparaîtrait si l'on désignait les trois notions ici en présence par des noms qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant. Nous proposons de conserver le mot signe pour désigner le total, et de remplacer concept et image acoustique respectivement

par signifié et signifiant ; ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition qui les sépare soit entre eux, soit du total dont ils font partie. [...] Le signe linguistique ainsi défini possède deux caractères primordiaux. [...] Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : le signe linguistique est arbitraire. [...] Le signifiant, étant de nature auditive, se déroule dans le temps seul et a les caractères qu'il emprunte au temps : a) il représente une étendue, et b) cette étendue est mesurable dans une seule dimension : c'est une ligne. Ce principe est évident, mais il semble qu'on ait toujours évité de l'énoncer, sans doute parce qu'on l'a trouvé trop simple ; cependant, il est fondamental et ses conséquences sont incalculables⁶¹

Glissant va ainsi reprendre nombre de ses concepts, surtout pour redonner toute sa place à l'oralité du poème et aux cultures composites. Il reconnaîtra cet apport plus tard dans le texte :

Les théoriciens de la chose littéraire s'en sont tenus, le plus souvent avec bonheur, à la détermination des poétiques grâce auxquelles on estime que la littérature française, à partir de ce dix-neuvième siècle, est entrée dans la modernité. On formule ainsi une théorie des profondeurs, une pratique du langage-en-soi, une problématique de la structure du texte. (Je simplifie de la sorte, jusqu'à l'outrance critique.) On a feint d'oublier qu'un des pleins-sens de la modernité est donné, ici comme ailleurs dans le monde, par ce travail où les cultures des hommes s'identifient l'une l'autre, désormais, pour se transformer mutuellement. (PR 37)

4.1.3 Héritage d'Ontologies Cosmologiques: vers une échologie ?

Nous avons vu que la Relation est plurielle et ne peut se penser en termes d'être transcendant. Il existe en effet chez Glissant une résistance à toute pensée de l'Un. Il nous faut donc trouver un autre terme pour définir sa philosophie essentielle ou l'essence de sa pensée. Sa philosophie du devenir Relation s'apparente davantage à une cosmologie poétique qu'à une ontologie scientifique. Mais alors en quoi reste-t-il philosophe ? Si Héraclite est dit philosophe alors pourquoi Glissant ne le serait-il point ? Nous allons ici voir qu'il existe tout un héritage héraclitéen

⁶¹ Ferdinand de Saussure (1857-1913) *Cours de linguistique générale*, publication posthume, 1916, par deux de ses disciples, Charles Bally et Albert Sechehaye, *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1964, page 99.

dont se réclame Deleuze et qui pourrait nous éclairer sur la pensée de l'être-étant pluriel et relationnel de Glissant.

D'une part, les Stoïciens distinguent ce qui existe (les Corps) du quelque chose (ti) en général, ce qui inclut ce qui n'est pas, le vide, le temps et l'exprimable. Cette distinction autorise même Pierre Aubenque à parler d'une «tinologie ». La Relation serait tinologique en ce qu'elle existe en général et non en particulier et qu'on peut s'exprimer dessus en langage métaphorique ou poétique. Ne pourrait-on pas tout du moins parler d'« Onto-Cosmologie » pour évoquer la pensée glissantienne totalement immanente et diverselle des étants dans le Tout-Monde ? C'est là un terme que Jacob Lorhard utilise dès 1606 dans son *Ogdoas Scholastica*.

D'autre part sinon dans la même lignée, Spinoza traite dans L'Éthique d'une « ontologie pure et radicale » au sens qu'il affirme qu'il n'y a pas de "Un" supérieur à l'Être. Cette absence de hiérarchie remet en question la notion de transcendance divine. Il n'y a ni bien ni mal, il n'y a que l'être. Cela conduit à un statut de l'étant qui est alors une éthique et à un statut de l'être qui est une ontologie directe et absolue. « L'Éthique est « la première ontologie universelle » affirme Husserl dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1976, p.74)

Dans un de ses célèbres cours publics à l'Université de Vincennes transférée depuis à l'Université Seine Saint Denis, Deleuze en figure anarchique s'évertue à présenter la philosophie de Spinoza comme une « ontologie pure »⁶² respectueuse des étants qui sont consubstantiels à l'être en l'opposant à la philosophie de l'Un. Les philosophies de l'un, dit-il « sont des philoso-

⁶² Deleuze : *Spinoza*, Cours Vincennes - 12/12/1980
<<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=10&groupe=Spinoza&langue=1>>

phies qui impliquent fondamentalement une hiérarchie des existants »⁶³ tandis que dans le cas de l'ontologie pure, « s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et se dit de tout ce qui est en un seul et même sens, il n'y a pas d'unité supérieure à l'être et, dès lors, l'être se dit de tout ce dont il se dit, c'est à dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout étant, en un seul et même sens. » Et Deleuze de continuer : « Ce monde <dit de> de l'immanence ontologique est un monde essentiellement antihierarchique ». C'est-à-dire que « tout se vaut, du point de vue d'une ontologie, c'est à dire du point de vue de l'Être ». Il qualifie ainsi l'ontologie pure, dont il se réclamera, de pensée « antihierarchique » voire anarchique :

Tout étant effectue son être autant qu'il est en lui. Un point c'est tout. C'est la pensée antihierarchique. A la limite, c'est une espèce d'anarchie. Il y a une anarchie des étants dans l'être. C'est l'intuition de base de l'ontologie : tous les êtres se valent. La pierre, l'insensé, le raisonnable, l'animal, d'un certain point de vue, du point de vue de l'être, ils se valent. Chacun est autant qu'il est en lui, et l'être se dit en un seul et même sens de la pierre de l'homme, du fou, du raisonnable. C'est une très belle idée. C'est une espèce de monde très sauvage.⁶⁴

Glissant serait-il d'accord avec cette vision du (bon) sauvage ? Irait-il jusque-là ? Ne se sentirait-il pas trahit par cette ontologie dont il se garde de tout son saoul ? Pourtant, ne se targue-t-il pas de la totalité-monde ? Serait-il aussi proche de Deleuze ? Et pourquoi pas ? La philosophie du Chaos-monde/Tout-monde est en fin de compte bien peu différente de celle du « chaosmos moniste » deleuzien. Même la relation telle que conçue par Glissant avait déjà été exprimée par Deleuze qui inaugure, selon les mots de René Schérer dans *Regards sur Deleuze* (1998), une nouvelle topique de l'être qui serait « non en lui-même, abstraction pure, mais en relation » (Schérer 122). Et de continuer : « Il n'y a pas d'abord l'être des substances séparées, unies ensuite par un lien, c'est le lien qui est simultanément, le lien qui est premier. L'être est par la relation,

⁶³ Il ira même beaucoup plus loin pour dénoncer les philosophies de l'Un. Par exemple : « L'absolu de la conscience est l'absolu de l'impuissance, et l'intensité de la passion, la chaleur du vide » (MP, p.167)

⁶⁴ Deleuze : *Spinoza*, Cours Vincennes - 12/12/1980

l'être est relation » (Scherer 122). D'ailleurs, le mot est de lui, on devrait changer le terme d'ontologie et le remplacer par celui, plus approprié dans une telle conception immanente et dynamique, a une « écologie » ou *Echmuthie* en grec : « Une philosophie deleuzienne du plan de Nature, de l'ouvert, ouvert à la relation et aux devenirs, pourquoi ne pas la placer aussi sous le signe de l'autrement qu'être, ou de l'avoir, et substituer à l'ontologie défailante une échologie ? » (Scherer 124-125) ou une *Echmuthie* en grec?

Pour Paul Gilroy, dans *The black Atlantic* (1993), classique des *cultural studies* mentionnées par Dufoix (2003), il existe deux formes distinctes de diasporas : la « diaspora-dispersion », qui s'articule selon le modèle juif et la « diaspora identification » plutôt semblable au modèle noir-africain. Si la première cherche à mener à la fin de la dispersion vers un retour au lieu-originaire, qu'il soit réel ou fictif, la seconde tend plutôt à conserver ou recréer une mémoire commune. La première est ainsi tournée vers le passé et donc se referme sur elle-même tandis que la deuxième se tourne vers l'avenir et s'ouvre à la transformation par d'autres cultures. Elle est, selon Gilroy, inscrite dans un processus de « *changing same* » ou « même changeant », évoluant selon les rencontres et les contextes, et donc non rivée sur elle-même (Dufoix, 2003, p.27-28). C'est ce genre de diaspora qui défie la fixité de l'Etat-nation : si l'Etat-nation demeure la principale forme d'organisation politique, le monde est entré dans un « moment transnational » (Dufoix, 2003, p.36). Des « acteurs transnationaux émergents » (Dufoix, 2003, p.39) tels que les créoles, dans le sens où ils envisagent la diaspora de la seconde manière, et peuvent venir contre-carrer les plans d'un Etat-nation exclusif et donc excluant.

4.1.4 Rhizome contre racine-souche unique

C'est également ce que conçoit Glissant, notamment au travers de sa notion de racine rhizomique : « les identités à racine unique font peu à peu place aux identités relations, c'est-à-dire aux identités-rhizomes » (PhR, 40). Tirant le terme de l'emploi antérieur de Gilles Deleuze et de Felix Guattari dans leur fameux *Anti-Œdipe* (1972), un rhizome est un modèle descriptif et épistémologique dans lequel l'organisation des éléments ne suit pas une ligne de subordination hiérarchique (avec une base, ou une racine, prenant origine de plusieurs branchements, selon le modèle bien connu de *l'Arbre de Porphyre*), mais où tout élément peut affecter ou influencer tout autre. (Deleuze, 1972, p.13). Une culture dite rhizomique n'est pas figée sur une identité particulière mais en en mouvement, et reste inclusive. Il ne s'agit plus de se refermer sur une seule origine ou culture, puisque celle-ci va tôt ou tard vouloir se poser en reine et dominer les autres, mais, d'inclure en son sein différentes racines et les articuler toutes ensembles sans exclusion aucune. Tendre à l'universalisme plutôt qu'à l'insularisme. Ces auteurs font donc un éloge du nomadisme, libérateur supposé de l'être, par opposition peut-être à la sédentarité, dont la racine intolérante fonderait la loi : « Si la monadologie leibnizienne, comme l'a vu Deleuze, est la pensée baroque par excellence, la Relation glissantienne sera le concept opératoire d'un baroque mondialisé » (Jean-Paul Madou, DA 102).

De l'exil à l'errance, la mesure commune est la racine, qui en l'occurrence fait défaut. C'est par là qu'il faut commencer. Gilles Deleuze et Guattari ont critiqué les notions de racine et peut-être d'enracinement. La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ; ils lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre.

(Glissant, *Poétique de la Relation*, 1997, 23).

4.1.5 Nomadisme-errance

Glissant reprend donc Deleuze dans cette idée de l'errance. Cette errance de l'esprit-corps, du corps-sans-organe, cette empreinte de la ligne de fuite lui donne le vertige. Elle donne à être, à goûter la Relation, à se fondre dans le mouvement du monde. Et la pensée-écriture, qui erre au gré de son inspiration, rejoint le monde qui chante la vie, devient musique, ritournelle: « plus une langue entre dans cet état, plus elle est proche, non seulement d'une notation musicale, mais de la musique elle-même. » (MP132). Un refrain analogique sature en effet la strate humaine mais aussi les forêts, les déserts... « La musique n'est pas le privilège de l'homme : l'univers, le cosmos est fait de ritournelles ; la question de la musique est celle d'une puissance de déterritorialisation qui traverse la Nature, les animaux, les éléments et les déserts non moins que l'homme. » (MP 380). De là le Tout-Monde, la symphonie ou l'orchestre des étants respectés dans leur opacité : « On va des ritournelles agencées (territoriales, populaires, amoureuses, etc.) à la grande ritournelle machinée cosmique » (MP 432). La philosophie de la Relation, tout comme la monadologie, s'émancipe de l'attache, vole, et se perd afin de mieux se retrouver dans le mouvement du Tout-Monde, la danse universelle. « Produire une ritournelle déterritorialisée, comme but final de la musique, le lâcher dans le Cosmos, c'est plus important que de faire un nouveau système » (MP 433). Voilà en quoi Glissant, quel que soit le qualificatif de sa danse inspirée, philosophie poétique ou bien musique, rejoint l'être caché dedans la Relation. Dans un mouvement de tourbillon, il espère revenir au temps des présocratiques et refonder la philosophie sur des bases saines.

Toutefois, ce fond, cette unité rythmique des sens, ne peut être découvert qu'en dépassant la conception même du sujet comme organisme naturel, puisque même ce que nous pensons être,

un corps, est déterminé par la logique de la science naturelle héritée de cette Antiquité. Il nous faut donc commencer par concevoir le corps comme étant « sans organes ».

4.1.6 Le corps sans organes

Dans la suite du passage cité par Glissant, Deleuze évoque le concept de « corps sans organes », « qu'Artaud a découvert et nommé » (TFEV, 24). En cela, il dépasse même la critique phénoménologique, basée sur les sens qui eux-mêmes supposent un conditionnement idéologique, voire téléologique, en faisant intervenir des signifiants hérités du passé : « L'hypothèse phénoménologique est peut-être insuffisante, parce qu'elle évoque seulement le corps vécu. » Il nous faut donc aller jusque déterritorialiser la notion même de corps. « La sensation est vibration » (TFEV, 25). « La sensation est comme la rencontre de l'onde avec des Forces agissant sur le corps, « athlétisme affectif », cri-souffle. » (TFEV, 25).

L'ontologie de Glissant tout comme celle de Deleuze et Guattari peut donc être définie comme un monisme ontologique immanent à l'opposé d'un dualisme transcendant, dont elle opèrerait la critique. En réalité, il n'existe pas de nature proprement humaine, mais un devenir constant à l'œuvre dans le « chaos-monde » ou le « chaosmos » procédant par une succession d'assemblages molaires et de territorialisations moléculaires. Il suffit d'une « ligne de fuite » dans un système artificiellement clos pour tout faire basculer. A partir de cette analyse, Deleuze et Guattari inventent la « géophilosophie » ou philosophie du territoire, et la « nomadologie » ou science du nomadisme. Glissant l'appellera le paysage-histoire.

4.1.7 Paysage-histoire ou géophilosophie

A partir de son lieu, Diversifier l'histoire, Devenir indéterminé, par la créolisation : complexifier l'histoire, recréer un « paysage-histoire ». Le règne de l'Occident dépend de cette pensée-racine. Le récit des puissants est ridicule, l'enchaînement des événements est beaucoup plus complexe que cela, et si Glissant croit en une évolution, il ne la conçoit pas de manière linéaire mais spiralesque, à l'instar d'un tourbillon d'événements entrelacés, dit-il au sujet du « Tout-Monde qui tourbillonne pour vous enseigner l'immobile. » (TTM, 455). C'est le mouvement même de spirale qui décrit le mieux, selon Glissant, cet aller-retour permanent, cet écho redoublé de [l'imaginaire d'abord]. « Il travaille en spirale: d'une circulation à l'autre il rencontre de nouveaux espaces qu'il ne transforme pas en profondeurs ni en conquêtes ». (TTM, 96). L'idée de surface du plan, de d'unilatéralité, d'immanence contre l'idée de profondeur et donc de transcendance ou de valeur provient également de Deleuze. Tout est visible si ce n'est la partie recouverte du pli, qui est aussi expliqué par l'opacité du sujet, son effacement bien qu'il se manifeste entièrement dans l'étant. Il n'existe en effet aucun outre-monde. Pas de relief, que de l'étendue, lisse, plane, sur laquelle je peux tout lire, sauf si celle-ci est opaque, illisible ou effacé. En effet, si le concept d'opacité est quelque peu créé afin de garantir la sécurité et l'invulnérabilité d'un sujet bien trop souvent malmené soit par les machines désirantes (Deleuze) ou la pensée totalitaire de l'Un, la trace, elle, est discrète, fuyante, s'évanouit presque.

« L'être est univoque, il n'y a pas de hiérarchie, pas de substance isolée, mais seulement des événements, des singularités, des heccétés : « seul est l'événement, les effets de surface, rides sur le champ de l'être, « plis » (René Scherer, Regards sur Deleuze, page 16). Ainsi Glissant s'inspire-t-il directement de la philosophie de Deleuze. Dans leur conception du monde, il n'y a

aucun d'arrière-monde, si bien que l'opposition sujet-objet n'existe pas. Seul le flux immanent de la vie à l'œuvre s'étend sur un plan d'agencement en constant mouvement puisque soumis au temps. On peut donc parler de « vitalisme ontique » de la Relation comme on le fait pour Deleuze ou bien d'Échologie. « Le philosophe doit devenir non-philosophe pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie » (DG, MP 105)

4.2 La relation à Hegel

Si beaucoup s'accordent à reconnaître que « Hegel est le penseur inaugural du monde contemporain » (Nancy, Hegel 5), dans sa description du devenir humain, sa philosophie est souvent décriée comme inhumaine, car, dit Hyppolite (*Figures de la pensée philosophique*, I, 337) Hegel pense « l'aventure de l'être et non de l'homme ». Il convient donc de saisir en quoi la conception de la Relation s'inspire et se distingue de la Phénoménologie hégélienne.

Dans ce déni du pauvre, ce rejet du bouc-émissaire qui deviendra la pierre de temple de la nouvelle histoire glissantienne, on peut y lire une méfiance à l'égard de l'Histoire hégélienne, qui se veut absolue et totale. Jean Hyppolite, en commentant *la Phénoménologie de l'Esprit*, a lui-même prévenu du danger de nier l'humanité : « Notre dessein, dit-il, sera de précisément de montrer que l'équilibre que veut maintenir Hegel entre l'esprit absolu et l'humanité est un équilibre instable, et risque d'aboutir, en fin de compte, à une philosophie de l'histoire qui justifie une négation de la personnalité humaine » (*Figures de la pensée philosophique*, I, 149). Cependant, selon lui, l'idée selon laquelle Hegel aurait affirmé l'unité et la fin de l'histoire serait une mauvaise interprétation : « L'histoire, comme la nature, n'est pas en dehors de l'Absolu, elle en est aussi une révélation, mais l'histoire est encore esprit fini (esprit objectif) et l'erreur serait de croire que parce que l'idée absolue se manifeste dans l'histoire, l'absolu serait historique, une fin

de l'histoire. Il ne semble pas que Hegel ait vraiment commis cette erreur» (*Ibid* 157). Conscient de ce risque de deshumanisation que comporte toute philosophie systématique dans sa prétention à décrire l'être ou la vérité, Glissant évite tout recours au système clos et même à la notion de vérité. Selon Nick Nesbitt, « La catégorie de vérité, fort suspecte pour la pensée deleuzienne dont Glissant s'est de plus en plus réclamé, se trouve largement absente de l'œuvre de Glissant. » (Nesbitt, *Entours*, 161). Son objet n'est pas le vrai sinon le beau, qu'il trouve au moyen de la création poétique. Et de Nesbitt de continuer : « Tout comme Hegel lui-même eut d'énormes difficultés à exposer les paramètres normatifs d'une quelconque éthique au-delà de l'impératif d'articuler pleinement le monde comme *Geist*, l'éthique glissantienne doit rester éminemment esthétique. « Le poème, écrit-il dans son dernier livre, est en effet la seule dimension de vérité ou de permanence » (PhR, p.19) » (Nesbitt, *Entours*, 162). En quoi son art, sa création est-elle alors une philosophie ?

Dans *La Terre, le Feu, l'Eau, et les Vents*, il cite Hegel dans sa critique des catégories aristotéliennes : « les multiples catégories sont des espèces de la pure catégorie, ce qui signifie qu'elle est encore leur genre ou leur essence, et n'est pas opposée à elles », et « La catégorie pure revoit aux espèces qui passent dans la catégorie négative ou dans la singularité. » (Hegel dans TFEV 35). Et de Pierre Aubenque, historien de la philosophie de conclure « que le système aristotélien, devenu au Moyen Âge l'armature de toutes les scolastiques chrétiennes et musulmanes, a figé le progrès de la pensée. » Pourtant, nous dit-il dans son article de l'*Encyclopaedia Universalis* consacré au Stagirite, le mérite de son système, « en dépit de ses imperfections », a été de devenir « le modèle de toute systématisation future », tout en précisant que dans le domaine de « la métaphysique, Aristote a lui-même démontré l'impossibilité dernière de ramener l'être à l'unité, reconnaissant ainsi les limites de tout système, le caractère inachevé de toute syn-

thèse et l'irréductibilité de la pensée de l'être à la pure et simple administration, scientifique et technique de ce qu'il y a en lui d'objectivable. »⁶⁵ En effet, Aristote invite ultimement à la contemplation poétique d'un premier moteur hors d'atteinte.

Mais en quoi peut-on qualifier la pensée glissantienne du territoire de philosophique ? Ne revient-elle pas sur les fondements même de l'histoire de la philosophie ? Peut-on, et si oui comment, la déterritorialiser de sa résistance extrême à la pensée de l'Être-Un, que l'on peut qualifier d'ontothéologie ?

4.2.1 Un rapport ambigu

Dès l'âge de 18 ans, le jeune martiniquais s'aventure en « métropole » et se forme en histoire et en philosophie à la *Sorbonne*, avant d'obtenir un Diplôme d'Etudes Supérieures (ancien Diplôme d'Etudes Approfondies ou D.E.A.) en ethnographie au Musée de l'Homme. Or ces études, dirigées par Jean Wahl, ont comme dénominateur commun la figure incontournable de Georg Friedrich Hegel. Se plaçant donc dans une logique métaphysique hégélienne dès sa jeunesse, Glissant vient poursuivre l'histoire universelle des peuples, notamment en lui objectant qu'elle ne peut être universelle sachant que certains peuples en ont été exclus... et que Hegel n'avait pas fini son analyse : « Si Hegel a bien considéré la structure même il n'en n'a pas bien examiné la substance, le contenu du phénomène. »⁶⁶ À la suite de Césaire et de Senghor, il reprend donc le projet philosophique hégélien à chercher à déceler un sens derrière l'apparent chaos des récents événements historiques. Les Antilles françaises s'étant formées suite à une

⁶⁵ Pierre AUBENQUE, Encyclopaedia Universalis, article « Aristote » : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>

⁶⁶ EBR, au sujet de la dialectique, répondant à Alexandre Leupin, p.72.

colonisation et au moyen d'esclaves avant tout africains, Glissant va tenter de comprendre le sens de la colonisation de même que celui de l'esclavage. À cette fin, il va se demander comment le projet colonial occidental s'est formé, et comment il en est arrivé à instrumentaliser le peuple africain à ses fins de conquête. C'est ainsi qu'il va découvrir, en lisant Hegel, que l'Afrique a été radicalement exclue de la conception de l'Histoire universelle : « Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la surface se trouve encore au seuil de l'histoire universelle. » écrit Hegel dans *La Raison dans l'Histoire* (1822-1830), en comparant l'esprit naturel à l'esprit de l'enfant :

Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit.

Le propos d'Hegel est clairement discriminatoire. Il évince de l'Histoire tout un peuple avec son continent. D'une certaine manière, ce discours, que l'on pourrait presque qualifier de raciste, ne justifie-t-il pas l'esclavage d'alors, rétabli en 1802 par Napoléon dans les Antilles françaises ? Lorsqu'on sait combien la figure de Napoléon compte pour Hegel dans *La Raison dans l'Histoire* on ne pourrait que s'indigner d'une telle déclaration, surtout si l'on est antillais d'origine africaine... Et Hegel de continuer : « Il résulte de tous ces différents traits que ce qui détermine le caractère des nègres est l'absence de frein. Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation. Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. » (ibid)

Dans *L'intention poétique*, Glissant se targue de cette violente éviction. Au lieu d'en prendre le contrepied, il s'engage au contraire à reprendre toute la dialectique hégélienne en y incluant ce qui y avait été omis à l'époque, de sorte non à se venger d'un propos et d'un système si exclusif, mais de le faire évoluer. « Si je veux, dit-il, comprendre mon état au monde, je vois que ce n'est pas pour le malicieux plaisir de contredire après coup Hegel, ni pour prendre sur lui une naïve revanche, que je tends à fouiller mon histoire : il faut que je rattrape à l'instant ces énormes étendues de silence où mon histoire s'est égarée. Le temps, la durée sont pour moi des vitalités impérieuses. » (IP 38)

On peut donc en conclure que Glissant ne considère pas ce rejet comme une attaque personnelle. Il se sent libre par rapport à ce rejet lui et se dit être en paix à ce sujet. Au contraire, il en va même jusqu'à plaindre Hegel de sa solitude et de son enfermement mental, comme s'il était lui-même victime de sa propre éviction, comme si, à l'instar de la pensée de son collègue et ami Franz Fanon qui conçoit dans « la prise en masse d'un complexe psycho-existential », dû au fait de la « mise en présence des races blanche et noire » (Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 9), le destin de l'Afrique et de l'Europe étaient intrinsèquement liés. C'est ce qu'il confesse dans *L'Intention Poétique* « toute histoire (et par conséquent toute Raison de l'Histoire conçue projetée sans elle) a décidément été exclusion des autres : c'est ce qui me console d'avoir été par Hegel exclu du mouvement historique. » (IP 37) Ce qui précisément semble le rassurer, c'est de ne pas être le seul à avoir été exclu de cette histoire universelle. Il pense en effet qu'« Hegel est ainsi lui-même par moments prisonnier de la parenthèse ou il enferme (malgré cet encore de la dernière proposition) l'Africain » (IP 37-38) comme par un destin lié, une condition commune à l'opresseur et à l'oppressé, au dominant et au dominé, au maître et à l'esclave. Or Glissant ne conçoit-il pas déjà l'Histoire d'un point de vue universel en reprenant cette *dialectique hégé-*

lienne du maître et de l'esclave ? Nous verrons en quoi Glissant, tout en cherchant à se distinguer de l'entreprise/emprise de dialectique hégélienne de l'Histoire Universelle, finira, après y avoir inclut la spécificité africaine, et par extension, créole, par la reprendre à son compte.

4.2.2 Dépassement-remplacement d'Hegel

Le « Philosophe » [Hegel, bien évidemment !] a disserté du germe inconscient et de la maturité consciente des Civilisations. Peut-être qu'au monde moderne, avec ce balan de connaissances amorcées, ce poids de menaces accumulées, vivons-nous tous et à la fois (par rapport à l'obligation de nous changer—sans nous échanger—avec l'autre) notre germe conscient, notre maturité inconsciente. (IP 43)

Glissant se veut donc hégélien par formation philosophique. On ne saurait y échapper à son époque. Au lieu de rejeter cet héritage, il en vient à le reprendre et à tenter de le refonder. Il échange la Raison absolue avec la poésie, transpose la « dialectique du maître et de l'esclave » dans l'univers plantationnaire des Antilles et de ses romans, donne à l'Esprit Absolu des allures de Tout-Monde, et propose, pour méthode de conscientisation, de remplacer l'aliénation par l'errance. Nous verrons ainsi comment Glissant se glisse dans la pensée hégélienne afin de la refonder de l'intérieur selon ses valeurs.

4.2.3 Dialectique du maître et de l'esclave

Réinscrivant dans le système antillais des plantations la dialectique du maître et de l'esclave, Glissant en subvertit le sens, l'arrachant à l'universel généralisant qu'elle fut appelée par Hegel à promouvoir. (Madou, MA 24)

Susan Buck-Morss, partant de l'argument que la philosophie historique d'Hegel ne peut être séparée de la personne historique que fut Georg Friedrich,⁶⁷ en vient à montrer que la dialectique même du maître et de l'esclave a été élaborée à partir du conflit révolutionnaire haïtien. En effet, nulle référence au conflit n'est évoqué dans son ouvrage majeur pourtant rédigé sous les feux de la presse Prusse et honorant les défenseurs de la liberté. Il semblerait qu'Hegel ait intentionnellement évité toute référence explicite au conflit, soit par crainte d'entrer en porte-à-faux avec l'opinion publique tandis qu'il tentait à se faire un nom, soit par désir de complaisance avec son héros historique vivant, qu'il s'apprêtait à rencontrer⁶⁸, soit encore ou même également par un procédé d'écriture ésotérique, donc proprement philosophique, assez discret et commun en cette époque tendue politiquement.⁶⁹

Quoiqu'il en soit, Michel Hulin note dans *Hegel et l'Orient* (1989) qu'à partir de 1827, « les cours de Hegel conçoivent autrement l'Afrique » (page 80). L'orientaliste y verra même l'indication de ce qu'« Hegel s'acheminait secrètement vers une "autre" philosophie de l'histoire » (p.79, note 38). Au sujet du droit des Nègres à l'égalité civile il proclame publiquement que « L'accès à

⁶⁷ “Hegel’s philosophy cannot be divorced from the repressions through which the referent that we call Hegel has come to be historically known”, dit-elle page 16 de *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, 2009.

⁶⁸ “And when he completed the *Phenomenology*, he was only thirty-six, and his life was in shambles... Such a man was not likely to include in his first major publication explicit references to Haiti that would be appreciated by neither the present German authorities, nor Napoleon who was responsible for Toussaint Louverture recent death and was just then invading Hegel’s city. The aspiring philosopher, who was staking out at his life’s work the task of grasping in philosophy the historical events of the age, was not about to get himself arrested”, rajoute Susan Buck-Morss aux pages 19-20 de l’introduction de la première partie de son livre.

⁶⁹ Selon Pierre-Franklin Tavares, le racisme apparent de Hegel est une conséquence de ses connections avec la Franc-maçonnerie. En effet, à l’époque révolutionnaire ou la *Phénoménologie* a vu le jour, nombre de penseurs, tels Hegel, étaient sympathisants des idées de la Franc-maçonnerie, mais ne pouvaient ouvertement le clamer, d’où un discours masqué qui prête parfois à confusion : « Tavares speaks specifically to this point, claiming that the silence of Hegel is a consequence of his connections with Freemasonry » dit Buck-Morss page 17.

la culture ne peut leur être refusée. Ils n'ont pas ici et là adopté avec bienveillance le christianisme grâce auquel ils ont rompu la longue chaîne de la servitude de l'esprit. Ils ont aussi à Haïti formé un état selon des principes chrétiens » (Hegel, *Encyclopédie*, III, Philosophie de l'esprit, p. 417).

L'influence *De la littérature des Nègres* de l'Abbé Grégoire est clair « Les hommes sont égaux, comme le proclame la Révolution, parce qu'ils ont une origine biologique commune: Dieu est le Père de tous les hommes. De cette source ontologique, ils tiennent leur égalité, leurs droits et devoirs réciproques. » (Grégoire, *De la littérature des Nègres*, 1808. pp. 74-75). Il alla même jusqu'à critiquer sa figure héroïque de Napoléon lorsqu'en 1804 il rétablit le Code Noir à Saint Domingue.

4.2.4 Paysage-histoire contre Histoire de l'Esprit

L'histoire de l'évolution de l'esprit humain, établie selon Hegel, fait abstraction de son lieu d'origine. L'esprit porte tout en lui-même, et la dialectique s'effectue au détriment de la nature : « L'esprit a pour nous la nature pour son présupposé : il en est la vérité, et en conséquence le (principe) absolument premier. Dans cette vérité, la nature a disparu et l'esprit s'est constitué comme l'idée parvenue à son être-pour-soi », dit-il dans son *Encyclopédie* au Paragraphe 381, page 334.

Or, Glissant, en partant de sa terre natale pour en arriver à un Tout-Monde vivant, rejette d'emblée cette abstraction et intègre la réalité naturelle dans sa Relation au paysage. Son Histoire est inséparable de sa géographie. On parle ainsi de « paysage-histoire ». L'histoire de l'évolution de l'esprit humain, selon Hegel, fait abstraction de son lieu d'origine. L'esprit porte tout en lui-

même, et la dialectique s'effectue au détriment de la nature. Le paysage glissantien se veut bien plus proche des hommes que l'Esprit hégélien. Il est souvent personnifié comme un dieu de la mythologie grecque ou bien comme un esprit selon une tradition animiste. Il est à la fois rapproché des éléments naturels et donc de nos sens : « Quand on a élu en soi l'idée de Créolisation, on ne commence pas à «être», on se met soudain à «exister», à exister à la manière totale d'un vent qui souffle, et qui mêle terre, mer, arbre, ciel, senteurs, et toutes qualités... » (Chamoiseau. EPD, 204)... Il n'est donc pas qu'intelligible mais sensible. Ce n'est pas le Monde des Idées de Platon.

En tant que reflet de la mémoire tragique de l'esclavage, et donc du temps de l'oppression, de la conscience de soi en tant qu'être *négligé*, aliéné, il occupe une place importante dans la réflexion théorique aussi bien que dans l'écriture poétique d'Édouard Glissant. Pour l'écrivain antillais, le paysage est un «personnage» actif de l'Histoire: un élément participatif et non simplement passif : « traversé et soutenu par la trace ; le paysage cesse d'être un décor convenable et devient un personnage du Drama de la Relation. » (IPD 25) Le paysage est une partie de la nature, un morceau de pays vu et saisi par le regard humain. Il n'est donc pas la nature telle quelle, mais une partie qui forme un ensemble significatif, choisi par un sujet, représenté en fonction de ses paramètres subjectifs, émotifs et affectifs. Le paysage porte en lui la mémoire du lieu, son histoire est concomitante de sa géographie. Aussi Glissant, en tant qu'Antillais, a-t-il tenu à fonder sa philosophie sur sa terre d'origine, à la fois selon lui emblématique de ce que le monde soumis au processus de Créolisation devient.

Pour les descendants de l'esclavage, il n'y a donc pas d'arrière-pays. Aussi bien les fondateurs de l'océan où furent jetés les esclaves avant même l'arrivée à leurs terres de débarquement, que les terres de plantation où les nègres ont connu l'exploitation et l'esclavage, renvoient à une dimension reculée où la géographie du paysage se conjugue aux épisodes les plus doulou-

reux de l'Histoire. Leur paysage, selon Glissant, s'apparente ainsi à «une géographie torturée».
(SR 21)

Le rire avorté du mort a empreint la joue du vivant

La bave sans visage erre à fond de désert, ou les mirages s'efforcent

Tout poème s'altère et l'espace a durci son van.

(Glissant. *Poèmes*, 434, cité par Madou, MA, 13)

Pour Hegel, il n'y a pas d'histoire de la nature. Seul l'esprit humain évolue réellement vers davantage de conscience, ce qui n'empêche que l'esprit a besoin de la nature pour se réaliser. Car il doit sortir de soi et observer son impact dans la nature afin de prendre conscience de soi. On pourrait ainsi parler de projection de l'esprit qui se pense lui-même sur le paysage. La nature est le second « moment » de la dialectique, du processus où l'Absolu se développe et devient effectif. Il faut savoir aussi y reconnaître, selon Hegel, la richesse de la « vie déployée » dans un « tissage subtil » quoique encore « inconscient de lui-même ». La Nature ne s'apparaît à elle-même comme « Idée » (troisième moment) que sous la forme de l'Esprit. Désormais « incarnée », l'Idée, devenue Nature, peut alors parvenir à l'existence « en soi et pour soi », à être consciemment et effectivement ce qui n'était d'abord que virtuellement (en soi).

4.2.5 Poésie et philosophie

Dans cette rubrique, nous comparerons la conception de la poésie que Glissant exprime dans *l'Intention Poétique*, avec la stratification hégélienne de l'art, de la religion et de la philosophie dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans son *Esthétique*.

Aussi ne se rattache-t-elle (la poésie) à aucune forme d'art, à l'exclusion des autres, mais elle est un art en général, capable de façonner et d'exprimer sous n'importe quelle forme tout contenu susceptible de trouver accès dans l'imagination, car c'est l'imagination, cette base générale de toutes les formes d'art particulières et de tous les arts, qui est et reste la matière sur laquelle elle travaille. (Hegel. *Esthétique* (1832), IV, 16)

En effet, Hegel, avant Heidegger, défend la présentation du vrai en soi à travers l'œuvre d'art. Sa finalité est la pure manifestation (*Darstellung*) ou le pur dévoilement (*Enthüllung*) de la vérité (*Wahrheit*) : « L'art est appelé, rappelle-t-il dans son *Esthétique*, à dévoiler la vérité sous la forme d'une configuration artistique sensible, il est appelé à manifester cette opposition conciliée, et il a donc en soi, dans ce dévoilement et dans cette manifestation, sa fin ultime. » (Hegel, *Esthétique* 113-114). Cependant, cet art selon Hegel, demeure « quelque chose de passé » : « Dans la hiérarchie des moyens servant à exprimer l'absolu, la religion et la culture issue de la raison occupent le degré le plus élevé, bien supérieur à celui de l'art. » (*ibid* 114)

Or la conception de la poésie selon Glissant semble ce qui se rapproche le plus de la conception hégélienne de la philosophie à révéler le contenu sous-jacent de l'histoire, la vérité de l'Esprit, non plus seulement de manière sensible ou superstitieuse, mais en toute clarté intelligible de la conscience humaine qui a conscience d'elle-même se révélant. Comparons quelques extraits tirés des préfaces des ouvrages majeurs de ces auteurs : *Philosophie de la Relation* et *Phénoménologie de l'Esprit* de sorte à mieux saisir le rapprochement qui est fait ici entre poésie et philosophie au travers de leur conception de l'intuition ou discernement et d'ainsi envisager la portée épistémologique de la poésie.

Pour Hegel, « Le terme visé est le discernement par l'esprit de ce qu'est le savoir. <Si> L'impatience réclame l'impossible, c'est-à-dire d'atteindre le terme visé sans les moyens <...>, il faut supporter la longueur de ce chemin <et> séjourner auprès de chacun », dit-il page 77 de sa Pré-

face à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le savoir doit donc prendre en considération la distance entre l'objet et le sujet sans quoi on retombe dans l'identification prématurée de Platon entre pensée et réalité. Il s'agit de concevoir clairement par « discernement » l'objet visé. Glissant comparera ce procédé à l'intuition de l'œil du cyclone après les tourbillons de la pensée : « La pensée s'espace réellement au monde. Elle informe l'imaginaire des peuples, leurs poétiques diversifiées, qu'à son tour elle transforme » dit-il en préface de la *Philosophie de la Relation*.

Il existe donc une réelle dialectique, ou relation entre la pensée et la poésie, l'intuition et la raison. Il ne s'agit donc pas d'un rapport de domination mais d'échange entre les deux formes de savoir. Et Hegel ne destitue pas absolument la poésie de son rôle de description de l'Être. D'ailleurs, laissant son rôle obscur, il n'écarte pas la possibilité qu'elle rejoigne la philosophie sous bien des égards : « Le poète ou le mystique ne disent rien d'autre [que la philosophie de l'absolu] » lance-t-il en préface de sa *Phénoménologie de l'Esprit* (page 77). On peut donc ici constater que la division entre les deux formes de connaissances n'est pas aussi net que Glissant aurait pu l'imaginer, le lire auprès de Kojève ou bien l'entendre de la bouche d'Hyppolite. « La philosophie doit devenir autre que son discours : poésie peut-être... », nous rappelle Nancy au sujet de Hegel (Nancy, Hegel 90). On voit là la claire influence d'Héraclite au sujet duquel Hegel dit tout tenir, notamment l'identité des contraires, de l'être et du non-être dans le devenir. L'être se dit au travers du temps. Or la philosophie de la Relation ne dit pas autre chose : « L'incertain est cela même qui dans la relation se pose comme frontière entre le vécu et le pensé » (PhR 97). Le temps, le fait que choses changent, que rien n'est jamais semblable, que rien ne revient au même, modifie les étants en devenir et change nos conceptions. Pourtant, quelque chose demeure, l'Esprit qui se révèle dans l'Histoire pour prendre conscience de sa diverselle unité ou bien le tourbillon des étants en devenir qui mène au Tout-Monde de la Relation. Il se pourrait

donc que la philosophie poétique de la Relation telle que Glissant la conçoit ne soit pas si différente de la phénoménologie hégélienne.

4.2.6 Limites de cette refondation

Au final, il semble que nombre d'aspects de la philosophie de la Relation étaient déjà présent chez Hegel et ne justifiaient pas une refonte totale. Jean-Luc Nancy, dans son *Hegel, L'inquiétude du Négatif* dépeint un tout autre Hegel : non plus la figure d'un génie solitaire et totalitaire, telle que la philosophie du soupçon aurait voulu nous le faire accroire, mais celle d'un penseur romantique solidaire et sensible, car inquiet du monde.

L'Être tel que le conçoit Hegel ne serait pas aussi cruel et hégémonique que ne le dépeint Glissant en le comparant à « l'Un » : il ne cherche pas à subsumer les étants en niant leurs différences propres. Il n'est pas une substance qui préexiste en dehors des étants sinon l'ensemble des étants eux-mêmes, la somme de leurs différences, ce qui ne peut s'articuler qu'au travers du temps et d'une grande complexité. « L'esprit ne gagne sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans l'absolu déchirement » dit Hegel (Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, page 21). Il est donc déjà la Relation telle que nous la décrit Glissant. Toute l'articulation hégélienne de l'Esprit consiste à réunir cette complexe diversité dans le souci de ne pas la trahir : « Savoir la contradiction dans l'unité et l'unité dans la contradiction, c'est là le savoir absolu, et la science consiste à savoir cette unité dans son entier développement par elle-même, dit-il en Tome VII de son *Histoire de la philosophie*, page 201.

L'esprit ou l'être hégélien s'articule également dans la relation entre le sujet et son autre. Il s'agit d'un esprit incluant, unifiant, et non d'un esprit totalisant sous l'autorité d'un seul. C'est

un esprit qui se définit progressivement en fonction de l'apport de chacun. « Hegel est le premier à sortir de la pensée du règne de l'identité et de la subjectivité » nous dit Nancy page 83. Il dissout toute substance externe au sujet :

Le sujet hégélien ne se confond pas avec la subjectivité en tant qu'instance séparée et unilatérale synthétisant des représentations, ni avec la subjectivité en tant qu'intériorité exclusive d'une personnalité. L'une comme l'autre peuvent bien être des moments, parmi d'autres du sujet, mais lui-même n'est rien de tel. Pour le dire d'un mot : le sujet hégélien n'est d'aucune façon le soi à part soi. Il est au contraire, et il est essentiellement, cela ou celui qui dissout toute substance – toute instance déjà donnée, supposée première, ou dernière, fondatrice ou finale, capable de reposer en soi et de jouir sans partage de sa maîtrise et de sa propriété. Le lecteur de Hegel qui ne comprend pas cela ne comprend rien : il a subrepticement présumé une notion idéologique—non philosophique, individualiste, égotiste et « libérale » du sujet—ou bien, non moins idéologique, une notion « communautariste », nationaliste ou impérialiste. (Nancy, Hegel 8)

Ainsi l'Être de Hegel, malgré son omniprésence, n'est ni écrasant ni destructeur. Il est plus proche de l'homme que l'homme de lui-même et ne cherche à imposer sa volonté à personne : « Ce n'est pas n'est pas l'homme qui est qui interprète l'Être, c'est l'Être qui se dit en l'homme, et ce dévoilement de l'Être, cette logique absolue—substituée à une métaphysique (qui serait plus ou moins théologie) passe par l'homme », nous rappelle Jean Hyppolite dans *Figures de la pensée philosophique* (1971, I, 157). Il est à distinguer des concepts hégémoniques telle la « Volonté de Puissance » de Nietzsche et à préserver de toute dramatisation des histoires. Son Histoire n'est pas, telle que Kojève nous l'a fait accroire, accomplie. Elle n'est qu'une esquisse qui reste indéterminée : « Hegel ne commence ni ne finit, il est le premier philosophe pour qui il n'y a, expressément, ni commencement, ni fin. » (Nancy, Hegel, p.15). Glissant n'est pas le seul à se méprendre sur la complexité de cette pensée de l'Histoire. « On a souvent dit : Hegel s'est tout donné d'avance, il a tout présumé, il présuppose le Tout que son Système, dès lors, faisait semblant de découvrir. Hegel se joue et nous joue la comédie—la comédie de la tragédie de la séparation », rajoute Nancy page 15. Au contraire, il a tout laissé ouvert, ne déclamant que le

mouvement de l'Esprit à se révéler progressivement par l'Histoire, mais sans en établir de claire conséquence. Son œuvre d'ailleurs est restée incomplète, et nombre de ses ouvrages ont été composés à la suite d'un regroupement de ses notes. Sa rationalité n'est pas, comme chez Platon, infinie, et si le progrès de l'histoire obéit à un principe immanent (d'où l'idée de ruse de la raison), la libération historique de l'esprit reste toujours à accomplir et demeure inévitablement menacée. Peut-on substituer ce principe immanent de l'Histoire à la Relation ?

Par conséquent, « De ces deux manières-- Absence de commencement et absence de fin, absence de fondation et absence d'accomplissement—Hegel est le contraire d'un penseur « totalitaire ». » (Nancy, Hegel, 14). Son œuvre philosophique est d'abord et avant tout une œuvre esthétique majeure, et la philosophie de la Relation, qui suit son même schème, devrait se contenter d'esquisser une poétique. « Tout comme Hegel lui-même eut d'énormes difficultés à exposer les paramètres normatifs d'une quelconque éthique au-delà de l'impératif d'articuler pleinement le monde comme *Geist*, l'éthique glissantienne doit rester éminemment esthétique » pense Nesbitt dans *Entours*, page 162. Après tout, « Le poème est en effet la seule dimension de vérité ou de permanence. » (PhR 19), et Hegel de préciser dans son Esthétique (1832) que « L'art, la religion et la philosophie ne diffèrent que par la forme ; leur objet est le même ». Seule son appellation diffère : Absolu, Idéal, Beau, Bien, Dieu, vérité ou Tout-Monde.

4.3 Après le détour au pays de l'Un, *Retour au pays natal*

C'est en fin de parcours que Glissant revient sur les traces de son passé. Dans une métaphore filée, il compare le lieu de sa naissance, la « case », « caverne », ou « cabane », à l'Allégorie de la Caverne de Platon pour, dans une sorte d'épilogue amer, revenir sur l'œuvre de sa vie, ou la vie de son œuvre et constater l'écart entre sa pensée et sa vie, et sa petitesse face à l'univers : « infime poussière de l'univers, moi poussière (archipel) encore plus inimaginablement infinitésimale de cette molécule terre » (PhR, 117). Après une première phase (XXI Cette cabane était engloutie p.117) sur l'étendue galactique, et la quasi-insignifiance des idéaux humains face à l'immensité, Glissant rend hommage aux hommes, relations qui l'ont touché en évoquant les lieux, imaginaires, où il les a rencontrés et les émotions, mouvements de vie, *connatus*, ou « élan vitaux » qu'ils ont provoqués dans « XXII Une des plus immédiates façons » (p.121) : « La sensation est comme la rencontre de l'onde avec des Forces agissant sur le corps, « athlétisme affectif », cri-souffle. » (TFEV 25). Il reviendra notamment sur sa période de militant et louera Césaire et Senghor pour lui avoir ouvert la voie, puis sur « Le premier congrès des écrivains et artistes noirs à Paris, et le second à Rome » qui ont tracé son chemin. De même, s'il dit en fin de ce premier que « le poème seul décide du dernier mot. » (PhR 120), il rajoute que « Tout commence par la poésie, mais après 1950 < dans sa vie > la réflexion critique accompagnera les créations artistiques, les chants des griots et les compositions des musiciens » (PhR 124), et alors citera-t-il encore « les essais de Césaire ». C'est ainsi que sa troisième et dernière section d'« Erres » se termine par « III. La route de Balata » (p.128), là « où le poète est né » (PhR 128). Ainsi redonnera-t-il la parole non pas seulement à la poésie ni même au paysage-histoire de l'univers mais au poète incarné par Aimé Césaire.

4.4 La poétique politique de la négritude d'Aimé Césaire

La première influence de Glissant évidente. Edgar Morin, sociologue et philosophe, précise que si « certains cherchent à les opposer, <il> voudrai<t> rappeler la complémentarité absolue d'Aimé Césaire et d'Édouard Glissant. » Selon Morin, « L'affirmation de la négritude », courant de retour aux sources africaines du peuple déporté « qui a été un préalable à celle de la créolité, était d'autant plus importante que régnaient toutes les valeurs, les idées et la domination de la blanchitude. » Il trouve même qu'il existe quelque chose de « fondateur dans la négritude, puisque l'espèce humaine a son berceau en Afrique sub-saharienne. » Et Morin de dresser un hommage à la créolité glissantienne : « partout où s'opèrent des mélanges de cultures, d'humanité, d'amour, surgit quelque chose de beau et de nouveau. C'est la créolité créatrice de la rencontre et du métissage. » (Morin, 2011)

Le poète martiniquais Aimé Fernand David Césaire (1913-2008) est donc la première influence de Glissant. Poète et homme politique français, son œuvre est marquée par la défense de ses racines africaines. En effet, avec Senghor, il est l'un des premiers intellectuels d'origine africaine à se pencher sur la traite des esclaves et la reconsidération du peuple africain, en créant le mouvement dit de la négritude. Poète, il lance un cri s'insurgeant des horreurs perpétrées au nom de l'impérialisme occidental.

D'une part, il appela à l'indignation en rappelant les injustices subies :

Nous vomissure de négrier
Nous vénérerie des Calebars
quoi ? Se boucher les oreilles ?
Nous, soulés à crever de roulis, de risées, de brume humée ! (Césaire, CRPN 62)

...tout en redonnant une dignité à son peuple en reconnectant avec ses racines africaines :

Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences,
car il n'est point vrai que l'œuvre de l'homme est finie
que nous n'avons rien à faire au monde
que nous parasitons le monde
qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde
mais l'œuvre de l'homme vient seulement de commencer
et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction immobilisée aux coins de sa ferveur
et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force
(Césaire, CRPN 83)

De l'autre, profondément influencé par le marxisme, il dénonça les abus de la civilisation occidentale au travers de la colonisation :

Oui, il vaudrait la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XXe siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'habite, qu'Hitler est son démon, que s'il vitupère, c'est par manque de logique, et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est que l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique. (Césaire, DC 13-14)

Et va même montrer en quoi l'homme blanc se nuit à lui-même en niant l'humanité de l'homme de couleur :

La colonisation, je le répète, déshumanise l'homme même le plus civilisé ; [...] l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; [...] le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. (Césaire, DC 21)

Le traumatisme africain refait surface. Il s'agit pour le martiniquais Césaire de revenir aux sources de la mère Afrique, de comprendre son histoire et ses legs afin de surmonter les effets aliénants du traumatisme ainsi que l'abus continu du racisme et de la ségrégation, tout en faisant de l'identité nègre et de l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir une source de fierté.

Pour cela, il devait reprendre les armes de l'Occident-oppresseur et les retourner contre lui. Qu'est-ce qui, dans la pensée occidentale, permet de traiter des hommes ainsi ? Comment dénoncer ces abus, faire prendre conscience de l'inhumanité qui habite chaque homme ? Puisque selon Césaire « colonisation = chosification », la source de cette aliénation viendrait de la marchandisation du monde, de la course au profit, du capitalisme. En effet, le colon agit dans l'idée de s'enrichir et non de répandre les idées des Lumières de par le Monde ; et cette attitude ignorante des diversités culturelles le rend prompt à instrumentaliser ceux qui, de par leur profonde différence ou altérité, font figure d'inférieurs. Ce racisme chosifiant, selon Césaire toujours, serait issu d'un « mythe » de supériorité de la race blanche et de la culture européenne sur les autres.

Pourtant, chacun emprunte à ce cri originel d'une manière différente. Si pour Césaire, il s'agit de surmonter sa crise d'identité dans une idée de retour aux sources, selon Glissant, ce lien, qui a ses racines dans le passé, est perdu, révolu. L'un se penche vers le passé, et l'autre se tourne vers le futur, espérant par cette voix lancée à tous les peuples renouveler le mythe fondateur du monde. Selon Madou, « La poésie arrache le cri de l'esclave à cet instant éternel dans lequel l'avait figé le Maître, et l'ouvre à l'écoulement d'une durée, l'articulation d'un sens, l'enchaînement d'une histoire. Car c'est seulement dans l'étirement d'une durée que le Divers pourra se déployer en ses innombrables et chatoyantes diffractions, que la Relation pourra produire tous ses effets. » (Madou, MA 12) C'est donc par la poésie, par la création d'histoires, par le mythe que Glissant espère redonner un sens à son peuple aliéné de lui-même par la période esclavagiste et coloniale. Mais en quelle langue écrit/crie-t-il ? N'est-ce pas en bon français, par l'outil même de l'oppresseur que Glissant espère sauver ses descendants de l'oubli et de l'aliénation ? Glissant reproche à Césaire, tout comme à Senghor, de reprendre les grands thèmes

français des Lumières. Selon Glissant, leur pensée ne parvient pas à s'émanciper des archétypes universels occidentaux.

Césaire et Senghor représentent l'esprit francophone, une espèce de générosité généralisée, une aspiration à l'universel qui est l'un des grands leurre du XXe siècle. On ne peut pas dire que c'est mal. Que c'est mauvais. Mais on ne peut pas non plus dire que cela recouvre toute la surface d'une réalité. (E1, p.1)

Ce qui pourtant distingue l'universalisme de Césaire de celui de Senghor, c'est la portée de son cri. Tandis que la négritude de Senghor porte exclusivement sur des racines africaines, celle de Césaire est ouverte à la mondialisation, ce qui la lie à d'autres causes d'oppression. C'est en cela que Glissant se rapproche davantage de Césaire que de Senghor. Mais en quoi parvint-il à dépasser les legs de sa langue d'écriture? Déjà, en s'indignant de l'abus occidental et par cette dénonciation, en faisant la place aux exclus, oubliés de l'Histoire.

Je veux parler ici de ce système de pensée ou plutôt de l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel, chère à Léopold Sédar Senghor, à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres. (Césaire, DC, p. 84-85)

Glissant semble donc avoir l'ambition de se diriger lui-aussi vers l'universel mais sans prétendre chercher à le récupérer, à se l'approprier, et à en abuser pour son propre compte ou celui de son peuple. Or, comment résister à la tentation d'en abuser à son tour lorsqu'on défend un autre camp, lui-aussi particulier ? Comment ne pas trancher naturellement entre le camp du dominant ou celui du dominé ? Comment objectivement envisager l'universel à partir de notre appartenance toute particulière ? De même, comment penser l'Afrique lorsqu'on est soi-même Martiniquais ? En réalité, il lui suffit de relier les autres peuples exclus et marginalisés à sa cause, et de permettre un dialogue entre les peuples dominants et les peuples dominés.

La poésie de Glissant est donc d'abord un cri, un chant épique, fondateur, qui s'origine dans le traumatisme subi par le peuple antillais. Et le modèle de cri poétique antillais par excellence

s'origine dans l'œuvre d'Aimé Césaire. Glissant est donc entièrement empreint d'Aimé Césaire :
« Depuis sa fondation césairienne, le discours antillais, en tant qu'il ouvre la langue et la traque en tous sens, a délaissé cette mimésis et ces platitudes de style et «parle en rafales» comme un personnage de Malemort « le plein-style du Tout-monde » [TM 24]. »⁷⁰

⁷⁰ Jacques Coursil, « La Catégorie de la relation dans les essais d'Edouard Glissant, Philosophie d'une poétique » in CHEV, p.85.

CONCLUSION

Jusque-là, nous avons montré que Glissant construit sa pensée en marge de la pensée grecque classique. Par un retour à l'imaginaire poétique du mythe, il contrecarre l'exclusivité du discours rationnel à dire la nature de l'être et du monde et fonde la philosophie de la Relation.

En poésie, il aura erré du « premier poème » à la Poésie du Tout-Monde inaugurée par l'Anthologie des éléments naturels : nouvelle Histoire. En philosophie, il aura pensé Du déracinement de l'être jusqu'au tourbillon des étants : nouvelle ontologie (ontique vitaliste à la Deleuze ?). Et en prose romanesque, il aura initié une nouvelle Odyssée de la Relation à travers les personnages-paysages de l'Epopée des Longoués et des Béluses. Mais sa plus remarquable ambition est d'avoir envisagé le déplacement ou la refonte de la philosophie grecque sur l'archipel caribéen. De recréer une métaphysique, non plus basée sur la raison mais sur l'intuition, la poésie : nouvelle philosophie. Ce qui est sûr, c'est qu'il a tout pour faire un système qui roule. Des concepts pour chaque nouvelle idée, même les anciennes, histoire de les renouveler. « Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie » (Deleuze, QP, p.10)

Nous pouvons grâce à ces nombreuses comparaisons des philosophies contemporaines à celle de Glissant conclure que sa pensée est bien d'ordre philosophique puisqu'elle contient précisément les problématiques posées à l'époque. Nous pourrions poursuivre et comparer Glissant avec d'autres penseurs mais nous estimons que ces comparaisons majeures constitueront un argument de poids pour convaincre nos lecteurs de la pertinence philosophique de Glissant. Glissant, on a donc vu, a repris nombre de ses concepts d'abord chez Deleuze, mais aussi chez Hegel, Heidegger, Levinas, Morin, Jean-Luc Nancy, Ricœur, et chez d'autres encore. En plus de

cinquante ans, il aura eu le temps de bâtir un empire philosophique si ce n'est un système. Son ambition de départ était de recréer un mouvement historico-culturel pour les Antilles. Non seulement il l'aura accompli à la suite de Césaire et avec Patrick Chamoiseau et l'Institut du Tout-Monde à Paris comme continuateur, mais encore il sera parvenu à se mêler activement à la fois de politique, de poésie et de philosophie. Son ambition n'est pas pourtant de devenir philosophe et de créer un système, car, comme il le dit lui-même, le poète qu'il est est déjà philosophe, et bien plus. En effet, nous avons montré combien la philosophie dépend de la poésie de laquelle elle est originaire. Nous comprenons l'intention de cet essai comme manière d'ouvrir un dialogue entre philosophie et poésie, et soit amener à relégitimer les poètes au sein des cercles académiques, soit inviter les poètes à s'engager dans la vie politique et intellectuelle contemporaine, soit tout simplement donner envie aux philosophes de re-devenir poètes.

On dit souvent que Platon était un poète manqué, qu'il n'a su accueillir sa passion pour l'inspiration. Nietzsche dirait qu'il n'était pas assez « fou ». Nous nous garderons d'émettre aucun jugement sur Platon car les avis abondent à son sujet et qu'il est bien plus complexe qu'on ne puisse le deviner (opacité du pli oblige). Même chose pour Hegel : ces deux figures ont été pour moi des figures de proue sur les aventures de l'esprit et ils m'ont tellement apporté. Mais j'avouerai avoir été profondément séduit par l'appel de Glissant à s'émanciper de l'Un et se relier, relayer, relater, à la vie dite relationnelle. Je conçois donc son approche de la Relation non comme une tentative d'articulation d'une théorie afin de pouvoir appréhender davantage la réalité, mais comme un garant, un prisme protecteur de la vie sauvage, naturelle que nous ne cessons d'abîmer. Oui donc, comme une écho et même une écologie poétique. Nous ne sentons aucunement un désir chez Glissant de se rendre comme maître et possesseur de la nature ou de fusionner avec l'Un. Au contraire, nous saisissons un profond souci- tremblement- pour la vie—les

vies—menacées, qu’elles soient de tout ordre, de tout étant. Et nous imaginons que ce système de pensée, car—nous l’avons démontré : il existe bien un système de concepts s’articulant ensemble et faisant « Relation » —n’a été établi que pour protéger le monde des nombreux abus de violence et de domination qu’il subit constamment. Un peu à la manière d’un code civil. Un Vademecum du bon citoyen, un manuel pour bien vivre et surtout se protéger en soi et pour soi des accès de violence. Comme une sagesse, oui, finalement, et non pas seulement comme un échafaudage d’un aspirant sorcier.

Par conséquent, nous apprécions fortement l’approche que Glissant a de la poésie : à Heidegger qui avait déjà tenté de relier poésie et philosophie, il y rajoute beaucoup d’humanité et d’intérêt. Serait-ce son lieu créole, son cheminement auprès de Césaire ou tout simplement sa nature même, mais Glissant est profondément ralliant et amical. Il nous donne à nous aussi envie de reprendre gout à la poésie, à la politique de quartier, à la relation, à la vie, au Très-Bas, dirait Christian Bobin.

Reprenons ici encore une fois son articulation du concept par le biais de ce texte qui nous semble résumer toute sa philosophie :

Nous nous souvenons que Platon, qui connaissait la force du Mythe, avait souhaité bannir les poètes, forceurs de l’obscur, loin de la République. Il s’était méfié de la parole abyssale. Ne la retrouvons-nous pas, aux méandres imprévisibles de la Relation ? Il n’est pas dit qu’aujourd’hui les humanités ne réussiront pas à transmuier, dans cette pensée de l’errance, les opacités hier enracinantes du Mythe et les clartés démultipliées de la philosophie politique, conciliant Homère et Platon, Hegel et le griot africain. (PR 33)

Voici, cependant, quelques critiques :

Si emprunt des autres, en quoi crée-t-il un nouveau courant de pensée ? En quoi est-il libre d'Hegel ? Michel Foucault, dans *l'Ordre du discours* (1971), dit bien qu'on finit toujours par retomber sur Hegel :

<Car> échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs. » (74-75)

Aussi, peut-être que Platon et Hegel auraient été mal interprétés et qu'ils aient eu en fait la même idée ou du moins qu'ils furent des génies novateurs et progressistes à leur époque mais que les temps aient passé et qu'on les ait récupéré pour autre chose qu'ils exprimaient.

Il est tellement facile de s'imaginer que l'auteur du texte que je lis est là devant moi avec les mêmes préoccupations. En fait, c'est d'un autre moi-même qu'il s'agit dirait Nancy. Je ne fais que refléter mes propres préoccupations dans mes lectures. Je lis ce que je veux bien lire en fonction de ce qui m'intéresse, et celui avec lequel je dialogue, celui que je lis est un autre moi-même. Pour reprendre la terminologie glissantienne, c'est dans la relation à l'écriture, aux littératures du monde que je me trouve comme étant plus que moi-même, plus moi-même que moi-même, que je remonte à la source de l'existence, que je reviens au premier poème des brasiers de la terre. Ainsi Hegel ne dirait-il pas autre chose que Glissant, sinon de manière différente et à partir d'une autre perspective conceptuelle mais aussi bien évidemment spatio-temporelle.

Totalitaristes ? Étrangement, que ce soit Platon, Hegel, Heidegger tous trois philosophes idéalistes ou bien « réalistes » se sont vus à la fois récupéré et jugés par l'Histoire, notamment à

propos du totalitarisme nazi. Dieu sait combien leur philosophie s'est vue décriée et rejetée, politiquement incorrecte, comme si c'était de leur faute si untel tyran se soit octroyé le droit de récupérer une ou deux parties de leurs pensées ? De même pour Marx et Staline : et encore sa pensée est beaucoup plus proche de nous que celle de Platon. Mais encore que la pensée, la vérité soit variable et que ce qui reste est la musique des mots, la poésie. « Devenir ritournelle » dirait Deleuze. Ne seraient-ils pas les premières victimes de nos interprétations hâtives et coincées ?

Les philosophes sont des artistes manqués. Glissant ne roule-t-il pas sous l'ombre de Césaire ? Il existe en effet une grande similarité stylistique et prophétique entre les deux. Serait-ce lui-même, son double, son cote obscur, son ombre, qu'il voit au travers des yeux conceptuels de Platon ? Comme lui, il utilise l'imaginaire, l'allégorie du premier poème, les mythes de création et les mêmes concepts et sa prose n'est pas aussi magnifique que celle de Césaire. Aussi, dans *La Terre le Feu, l'Eau et les Vents*, il cite William Falkner juste au-dessous de Césaire (voir Appendix 4) : « *I am a failed Poet.* » Cependant, ne le sommes-nous pas tous un peu ? Cela est aussi de sa part une preuve d'ouverture, une forme d'humilité qui le rend encore plus appréciable.

Ainsi, Glissant reprend Deleuze dans son attaque des grands systèmes et l'étend au Tout-Monde. S'il n'a pas la même envergure conceptuelle ni le génie de Deleuze et Guattari, il semble avoir davantage de sagesse et de connaissance du monde. Il sait déparler et même si son vitalisme ontique n'est pas très rigoureux, il ouvre à l'imaginaire et renvoie à l'essentiel. C'est pourquoi nous croyons ce qu'il dit au sujet du poète : que la vérité ne s'offre qu'à lui en ce qu'il s'offre à elle.

Eric Alliez a fait une remarquable analyse de la philosophie de Deleuze et Guattari qui s'applique à merveille à Glissant qui le suit de si près. Nous la pensons appropriée pour conclure :

Comme si le concept était dans l'intension ontologique d'une « éthologie supérieure » mettant directement la pensée en rapport [relation] avec la terre, sur une ligne de fuite céleste qui peut s'inscrire au fond de l'eau. « La Déterritorialisée par excellence » : la Terre est le concept de concept, le Natal du philosophe. De la philosophie comme noomadologie—Guattari dit : une écologie du virtuel (Alliez, *La signature du monde*, p.103, en conclusion)

Éric Alliez, *La signature du monde*, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari, en conclusion p.103

La philosophie serait ainsi littérature, poésie, jeu du langage avec les mots, et le philosophe un peintre qui au lieu de couleurs peindrait des concepts-images. Danseur ?

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS

ALLIEZ, Éric, *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*. Paris, les Editions du Cerf, 1993. (SM)

ARISTOTE, *De l'Interprétation, Organon II*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004.

BAKHTINE, Mikhaïl (1975): *Esthétique et théorie du roman*, trad. D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978. (ETR)

BERNABÉ, Jean ; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël: *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989 (EC)

BUBER, Martin, BUBER, M., *Le Je et le Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque Philosophique, 1992.

BUCK-MORSS, Susan : *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, 2009.

CÉSAIRE, Aimé: *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) rééd. Paris-Dakar, Présence Africaine, 1993. (CRPD)

_____ : *Discours sur le colonialisme* (1950) suivi de *Discours sur la Négritude* (1987), rééd. Paris-Dakar, Présence Africaine, 2004. (DC)

CHAMOISEAU, Patrick: *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997. (EPD)

_____ : « Chamoiseau : cet esprit colonial qui subsiste », interview de Valérie Marin La Meslée, sur le Point.fr du 02/04/2009 <<http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2009-04-02/chamoiseau-cet-esprit-colonial-qui-sub siste/989/0/331635>>, consulté le 30/01/2013. (CECS)

_____ : CONFIANT, Raphaël: *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature*. 1635-1975, Paris, Hatier, 1991. (LC)

CHIVAILLON, Christine : « De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais », in *Revue européenne de migrations internationales*. Vol. 13 N°1. Paris : Persée, 1997, pp. 149-160. (CHIV)

CLERMONT, Thierry et CASAMAYOR, Odette : « Édouard Glissant ». Entretien du 01/01/1998, In *Regards.fr*, <<http://www.regards.fr/culture/Édouard-glissant,794>>, consulté le 30/01/2013.

CLIFFORD, James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996. (CLIF)

CHEVRIER Jacques (dir.): *Poétiques d'Édouard Glissant*, Actes du colloque international de la Sorbonne, 11-13 mars 1998, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999. (CHEV)

CONFIANT, Raphaël: "Édouard Glissant, la Parole de nous-mêmes", publié le 03 février 2011 sur *Le-monde.fr* par Papalagui, < <http://papalagi.blog.lemonde.fr/2011/02/03/Édouard-glissant-la-parole-de-nous-memes-raphael-confiant/>>, consulté le 20/11/12.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix : *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980. (MP)

_____ : *L'Anti-Cédipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972. (AO)

DERRIDA, Jacques, « Donner la mort ». In *L'éthique du don* ; Jacques Derrida et la pensée du don, Colloque de Royaumont. Décembre 1990. Essais réunis par J.M. Rabaté et M. Wetzell. Métailié-Transition. Paris : 1992. (DM)

FANON, Frantz : *Peau noire masques blancs*, rééd. Paris, Seuil-Points, 1975. (FAN)

FOUCAULT, Michel, *Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. (OD)

GENETTE, Gérard : *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

GLISSANT, Édouard: *Soleil de la conscience*, Paris, Éditions Falaize, 1956, « Poétique I », Gallimard, 1997. (SC)

_____ : *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981. (DA)

_____ : *Le Sang rivé*, préface de Jacques Berque, Paris, Gallimard, 1983. (SR)

_____ : *L'intention poétique*, Paris, Seuil, 1969, puis Gallimard, 1997. (IP)

_____ : *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990. (PR)

_____ : *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996. (IPD)

_____ : *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997. (TTM)

_____ : *La cohée du Lamentin - Poétique V*, Paris, Gallimard, 2005. (CL)

_____ : *Esthétique, I : Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard, 2006. (E1)

_____ : *Mémoires des esclavages* (avec un avant-propos de Dominique de Villepin). Paris: Gallimard, 2007. (ME)

_____ : *Les entretiens de Bâton Rouge, avec Alexandre Leupin*, Paris, Gallimard, 2008. (EBR)

_____ : *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009. (PhR)

_____ : *La Terre le Feu l'Eau et les Vents, une anthologie de la poésie du Tout-monde*, Paris, Ed. Ga-laade, 2010. (TFEV)

GOUSSAULT, Bénédicte & Lévy Jacques & Dagorn René-Eric : "Edgar Morin : « Construire des objets de connaissances »", *EspacesTemps.net, Laboratory*, 01.05.2002, <http://www.espacestems.net/en/articles/edgar-morin-construire-des-objets-de-connaissances-en/>, consulté le 30/11/2012.

GRÉGOIRE, *De la littérature des Nègres*, Paris, éd. Maradan, 1808.

HYPPOLITE, Jean : *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris, Rivière, 1948.

_____ : *Figures de la pensée philosophique*, Tomes I et II, Paris, PUF, 1971.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Science de la Logique. I, La doctrine de l'Être* [2e édition : 1831-1832]. Traduction de S. Jankélévitch (Paris, Aubier-Montaigne, 1972). (SL)

HEGEL, Georg Friedrich : *Leçons sur l'histoire de la Philosophie. Introduction, bibliographie, philosophie orientale* [1820, 1823, 1825-1826]. Traduction nouvelle de Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2004. (LHP)

_____ : *Esthétique*, cahier de notes inédit de Victor Cousin, éd. Alain Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005. (ESTH)

_____ : *la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 2006. (PE)

_____ : *La Raison dans l'Histoire*, Éditions 10/18, Trad. K. Papaioannou, 1965. (RH)

_____ : *Histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991. (HP)

_____ : *Encyclopédie* Paris, Vrin, 1989. (ENC)

HEIDEGGER, Martin, « Lettre à Richardson » in *Questions IV*, trad. C.Roels, Paris, Gallimard, 1976.

_____ : *Être et Temps*, (1927), trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

_____ : « De l'origine de l'œuvre d'art » (1935) in *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), trad. Emmanuel Martineau, Paris, coll. Tel, Gallimard, 1986. (OOA)

HÉRACLITE, *Les Présocratiques*, Trad. de Jean-Paul Dumont, Coll. «La Pléiade», Paris, Gallimard, 1988, VIII.

HULIN, Michel, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1989.

HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Fr., Paris, Gallimard, 1976.

JOIGNOT, Frédéric (prop. recueillis par): « Pour l'écrivain Édouard Glissant, la créolisation du monde est "irréversible" », LeMonde.fr du 3 février 2011, <http://www.lemonde.fr/disparitions/article/2011/02/03/pour-l-ecrivain-Édouard-glissant-la-creolisation-du-monde-etait-irreversible_1474923_3382.html>, consulté le 30/11/2012.

KOJEVE, Alexandre : *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947.

_____ : *Figures de la pensée philosophique*, I et II. Paris : PUF, 1971.

LAPLANCHE, Jean ; PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel : *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 1990. (AEAE)

_____ : *Ethique et infini*, éd. Le Livre de poche, 1982. (EF)

_____ : *De l'existence à l'existant*. Paris, J. Vrin, 1978, nouvelle édition, 1993. (EE)

_____ : *Totalité et infini*, éd. Le Livre de Poche, 1990. (TI)

_____ : *Entre Nous, essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991. (EN)

MARIETTI, Angèle Pour connaître la pensée de Hegel, avec un article de Jean Wahl, Paris, Bordas, 1957.

MADOU, Jean-Paul: *Édouard Glissant. De mémoire d'arbres*, Amsterdam / Atlanta, Editions Rodopi, 1996.

MEMMI, Albert : *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*; et d'une préf. de Jean-Paul Sartre. Suivi de *Les Canadiens français sont-ils des colonisés?* Éd. rev. et corr. par l'auteur. Montréal: L'Étincelle, 1972. (PC)

MENIL, Alain: *Les voies de la Créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Grenoble, De l'incidence éditeur, 2011. (VC)

MENIL, René : « Problèmes d'une culture antillaise », in *Tracées*, Paris, Robert Laffont, 1981. (PCA)

NESBITT, Nick: *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2003.

MESCHONIC, Henri : « Pour la poétique », *Langue française*, 3, 1969. P.14-31. <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lfr_0023-8368_1969_num_3_1_5430> , consulte le 30/01/20013.

NGANDU NKASHAMA, Pius : *Négritude et poétique : une lecture de l'œuvre critique de Léopold Sédar Senghor*. Paris : L'Harmattan, 1992.

MOATAMRI, Ines : « « Poétique de la Relation » Amina Saïd et Édouard Glissant », TRANS- [En ligne], 3 | 2007, mis en ligne le 04 février 2007, <<http://trans.revues.org/180>>, consulté le 12 novembre 2012.

MONGO-MBOUSSA, Boniface (sous la dir. de): *Glissant-Monde*, Africultures n°87, mars 2012.

MORIN, Edgar : *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

_____ : *Science avec Conscience*, Paris, Seuil, Points, 1990.

_____ : “Édouard Glissant. Ils ont dit”, Tribunes, l'Humanité du 10 Février 2011, http://www.humanite.fr/10_02_2011-%C3%A9douard-glissant-ils-ont-dit-464795, consulté le 30/11/2012.

NANCY, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996. (ESP)

_____ : *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983. (IC)

_____ : *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette littérature, 1997. (HIN)

NESBITT, Nick: *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2003. (VM)

NGUIE, Habib Marius : « Édouard Glissant et Edgar Morin ou comment penser la complexité du réel ? », *Glissant-Monde*, Africultures n°87, mars 2012.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par delà bien et mal*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1971.

PARMENIDE, *Le poème*, trad. J. Beaufret, PUF, 1955.

PLATON, *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1977.

RICŒUR, Paul ; MOSES Stéphane ; CHABIER Catherine ; PETIT DEMANGE Guy ; FAESSLER Marc : *Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Balconnière, 1989.

SOURIAU, Etienne, *Différents modes d'existence*, Paris, P.U.F., 1943.

TOSEL, André : “ Philosophie et poésie au XXe siècle”, Remarques introductives, *La philosophie du XXe siècle et le défi poétique*, Revue Noesis, 7, 2004. < <http://noesis.revues.org/index21.html> consulté le 30/01/2013.

VILLANI Arnaud, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999.

WAHL Jean : *Esquisse pour une histoire de « l'existentialisme »*, Paris, L'arche, 2002. (EHE)

_____ : *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française, Paris, 1998. (IPH)

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTÉS

ADORNO, Theodor W. : *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande* (1965), trad. Eliane Escoubas, Payot, 1989, rééd. 2009.

_____ : *Dialectique négative* (1966), trad. Collège de philosophie, Payot, 1978.

_____ : *Théorie esthétique* (1970), trad. Marc Jimenez, Klincksieck, 1974, 2011.

ALAIN : *Idées*. Paris, U.G.E., 1932 [édition revue en 1939].

ANDERSON, Debra L. : *Decolonizing the Text: Glissantian reading in caribbean en african-american literatures*, New York, P. Lang, 1995.

ARENDT, HANNAH : *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, éd. Payot, 2003.

ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque*, trad. et notes par J. Tricot, Vrin, 1990. AUSTIN, J. - C. : *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

BARBARO DAMATO, Diva: Édouard Glissant ; *Poetica e Politica*, Sao Paulo, Annablume Editora, 1996.

BAUDOT, Alain: *Bibliographie annotée d'Édouard Glissant*, Toronto, Éditions du GREF, 1993.

BERNABÉ, Jean: «De la Négritude à la Créolité. Éléments pour une approche comparée», in *Antilla*, Fort-de France, n° 552 du 24 septembre 1993, pp. 26-29.

BERNABÉ, Jean: «La créolité: problématiques et enjeux», in Alain YACOU (sous la dir. de), *Créoles de la Caraïbe*, Paris, Karthala-CERC, 1996, pp. 209-217.

BIONDI, Carminella et PESSINI, Elena : *Rêver le monde, Ecrire le monde. Théorie et narrations d'Édouard Glissant*, Bologne, CLUEB, 2004.

BRITTON, Celia: *Édouard Glissant and postcolonial theory: strategy of languages and resistance*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.

BOURDIEU, Pierre : *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.

BURNS, Lorna : "Contemporary Caribbean Writing and Deleuze", in *Literature Between Postcolonialism and Post-Continental Philosophy*. Volume 236 of Continuum Literary Studies, Bloomsbury, 2012.

CAILLER, Bernadette: *Conquérants de la nuit nue : Édouard Glissant et l'H(h)istoire antillaise*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988.

CHAMOISEAU, Patrick: «Dans la Pierre-Monde », in *Pro Helvetia* (rapport d'activité 2000 de la Fondation), Zürich, 2000, pp. 4-16.

CHANCE, Dominique: *Édouard Glissant : Un « traité du déparler »*, Karthala, 2002.

CHIVAILLON, Christine : « *De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais* » Revue européenne de migrations internationales. Vol. 13 N°1. Paris : Persée, 1997, pp. 149-160.

_____ : « La diaspora noire des Amériques, Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *Localisation et mondialisation. Musique et société*, L'Homme n.161, Revue française d'anthropologie, Paris, Éd. EHESS, janvier-mars 2002, p. 51-74.

CLIFFORD, James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996.

CROSTA, Suzanne: *Le Marronnage créateur : Dynamique textuelle chez Édouard Glissant*, Québec, GRELCA, coll. « Essais », 1991.

DASH, Michael: *Édouard Glissant*, Londres, Cambridge University Press, 1995.

DESCARTES, René : *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations métaphysiques*, avec une présentation de Jean-Paul Sartre, Verviers, Marabout, 1974. Pour mieux comprendre le rapport à la pensée du même.

DESPORTES, Georges: *La paraphilosophie d'Édouard Glissant*, Paris, L'Harmattan, 2007.

DERRIDA, Jacques : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

_____ : « Autrui est secret parce qu'il est autre », *Le Monde de l'éducation*. 284, Septembre 2000, pp. 14 - 21.

_____ : *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

_____ : *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, publié en 1964 in RM&M et repris en 1967 in *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

_____ : *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

DESCOMBES, V., *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris, Minuit, « Critique », 1979.

DUBOIS, Christian : *Heidegger : introduction à une lecture*, Paris, Le Seuil, 2000.

D'HONDT, J., « Hegel », in *Dictionnaire des philosophes*. Paris, PUF, Tome I, 1993, 1281-1288.

_____ : *Les Damnés de la Terre*, (1961) rééd. La Découverte, 2002. FAVRE, Yves-Alain ; Ferreira de Britto, Antonio (dir.): *Horizons d'Édouard Glissant*, Actes du colloque international de Porto, 24-27 octobre 1990, Pau, J&D Éditions, 1992.

FONFOUA, Romuald: *Essai sur la mesure du monde au XXe siècle, Édouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2002.

GAUVIN, Lise: «L’imaginaire des langues: tracées d’une poétique», in Jacques CHEVRIER (Textes réunis par), Actes du colloque international « Poétiques d’Édouard Glissant », Paris-Sorbonne, 11-13 mars 1998, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 275-284.

GILROY, Paul : *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993.

GLISSANT, *La Lézarde*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, rééd. coll. « Points », 1995.

_____ : *Le quatrième siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

_____ : *Malemort*, Paris, Seuil, 1987.

_____ : *La case du commandeur*, Paris, Seuil, 1981.

_____ : *Mahogany* (1987), Nouvelle édition, Paris: Gallimard, 1997.

_____ : *Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1993.

_____ : *Sartorius, le roman des Batoutos*, Paris, Gallimard, 1999.

_____ : *Ormerod*, Paris, Gallimard, 2003.

_____ : *Une nouvelle région du monde - Esthétique I*, Paris, Gallimard, 2006.

_____ : *L’imaginaire des langues*. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009), Paris, Gallimard, 2010.

GUIBAL, Francis et MARTIN, Jean-Clet (sous la dir. de) : *Sens en tous sens, autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Collectif, Paris, Galilée, 2004.

HALL, Stuart: « Cultural Identity and Diaspora », in : Williams (P.), Chrisman (L.) (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, London, Harvester- Wheatsheaf, 1993.

HARVEY, Robert, Elisabeth Ann Kaplan, François Noudelmann, (sous la dir. de) : « Pour une pensée archipélique, Édouard Glissant », *Politique et filiation*, éd. Kimé, coll. “Le Collège en acte”, 2004.

HAZAËL-MASSIEUX, Marie-Christine: «Chamoiseau, cet écrivain qui écrit le créole directement en français...», in *Portulan*, Châteauneuf-le-Rouge, n° 3, octobre 2000, pp. 189-202.

HEGEL, Friedrich, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, University of Virginia Press, New World Studies Series, 2008.

_____ : *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*, Liverpool University Press (under contract). Forthcoming, Spring 2013.

_____ : *Lettre sur l’humanisme*, trad. franç. de Über den Humanismus par Roger Munier, Paris, Éditions Montaigne, 1957.

_____ : *Hegel : la négativité, éclaircissement de l’Introduction à la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, (1938-1942), trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2007.

_____ : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », (1929), in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

JACOBSON, Roman: (« Closing statements : Linguistics and Poetics », *Style in langage*, T.A. Sebeok, New-York, 1960), trad. N. Ruwet : « Linguistique et poétique », *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris, 1963.

KASSAB-CHARFI, Samia: « Et l'une et l'autre face des choses ». *La déconstruction poétique de l'Histoire dans Les Indes et Le Sel noir d'Édouard Glissant*, Paris, Honoré Champion, 2011.

KHATIBI, Abdelkébir : *Le Roman maghrébin*, Maspero, 1968.

MARCUSE, Herbert: *Reason and Revolution, Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press, 1966 [1941]. Traduction française (*Raison et Révolution*, 1968) aux Éditions de Minuit.

MEMMI, Albert : *L'Homme dominé; le Noir, le colonisé, le prolétaire, le Juif, la femme, le domestique, le racisme*. Nouvelle éd. Paris: Payot, 1973.

_____ : *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, et d'une préf. de Jean-Paul Sartre. Sui-
vi de *Les Canadiens français sont-ils des colonisés?* Éd. rev. et corr. par l'auteur. Montréal: L'Étincelle,
1972.

MERLEAU-PONTY, Maurice : « L'existentialisme chez Hegel [1946] », in *Sens et non-sens*. Paris, Na-
gel, 1966, 109-122.

NANCY, Jean-Luc : *Ego Sum*, Aubier Flammarion, 1979.

_____ : *Résistance de la poésie*, Éditions William Blake, 1997.

PESSINI, Elena (sous la dir. de) : *Du pays au Tout-Monde, écritures d'Édouard Glissant*, Actes du col-
loque de Parme du 18 mai 1995, Parme, Instituto di Lingue e Letterature romanze, 1998.

RADFORD, Daniel: *Édouard Glissant*, Paris, Seghers, « Poètes d'aujourd'hui », 1982.

RAFFOUL, François : *À chaque fois mien : Heidegger et la question du sujet*. Paris, Galilée, 2004.

_____ : *The Origins of Responsibility*. Indiana University Press, 2010.

SARTRE, Jean-Paul : *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, éd. Gallimard, coll. "Bi-
bliothèque des idées", 1943.

SENGHOR, Leopold Sedar : *Ce que je crois : négritude, francité et civilisation de l'universel*. Paris :
Grasset, 1985.

APPENDIX

1. STRUCTURE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELATION

Souques : Pages	Philosophie de la Relation Structure	1. SOUQUES : Du premier poème aux littératures du monde
11	Il y eut, qui s'éleva, une parole sacrée	1.1 « Philosophie de la Relation, poésie en étendue » 1.2 « Étendue » poétique de la poésie 1.3 Les Souques, pensée des origines 1.4 La pensée de l'Un dans son origine : Parménide, Platon, Socrate et Aristote 1.5 Langage de l'Un 1.6 Logique de la Relation 1.7 La θεωρία mystique et critique nietzschéenne de la philosophie 1.8 La généalogie de la connaissance, Jacques Derrida
16	Dans le morne de Bezaudin. Antillanité	1.9 Dans le morne de Bezaudin : digenèse et Antillanité 1.10 Le lieu d'origine et les lieux de relation
18	Tu ne trouveras pas la case	1.11 Le cri ancestral et le rejet du père occidental 1.12 Le « Tout-Monde » de la Relation
Phases		2 PHASES, plateaux, couches ou strates philosophiques
25	La suite non ordonnée des images	X
45	La pensée archipélitique, pensée de l'essai	2.1 La pensée archipélitique
54	La pensée du tremblement	
57	La pensée nouvelle des frontières	2.2 La pensée nouvelle des frontières.....
61	La pensée de l'errance	2.3 La pensée de l'errance, ellipse et tourbillon, mouvement de l'imaginaire
64	La pensée des créolisation	2.4 La pensée de la créolisation
67	La pensée de l'imprévisible	2.5 La pensée de l'imprévisible

69	La pense de l'opacité du monde	2.6 La pensée de l'opacité et de l'intersubjectivité 2.7 Généalogie de l'ontologie : la relation n'est pas un existant et échappe aux catégorisations aristotéliennes 2.8 La conception de l'altérité ne peut se fonder sur une ontologie 2.9 Éthique de la Relation: La violence de l'Être chez Lévinas 2.10 Jean-Luc Nancy : L'identité singulier-plurielle. 2.11 Edgar Morin et le dialogisme
72	La pensée de la Relation	2.12 La pensée de la relation
80	La pensée de la trace	2.13 La pensée de la Trace, ou la trace de l'Être dévoilée au travers de l'éclaircie de la clairière 2.14 Madou et le lien vie-philosophie
82	Qu'est-ce ainsi, une philosophie	2.15 Qu'est-ce ainsi une philosophie de la Relation ?
90	Les pays sans falaises	
Casses	Objections	3 CASSES: du déracinement de l'être au tourbillon des étants, mise en mouvement de la question de l'être
97	Non pas les incertitudes	3.1 La Relation comme Histoire ou le devenir de la Relation.
100	Puis, bien plus tard	3.2 La trace de la pensée de la trace : de l'Un à l'autre de la Relation
101	A partir de quoi, la différence	Derrida
104	Dans le Divers aussi, la différence	3.3 L'anthologie de la poésie du Tout-Monde 3.3.1 Les quatre éléments 3.3.2 Les vents : l'air sublunaire et l'éther supralunaire 3.3.3 Cosmologie 3.3.4 Commentaire de la Préface 3.3.5 Du vacarme des mots à la contemplation de l'être. Error! Bookmark not defined. 3.3.6 « Rien n'est vrai, tout est vivant » 3.3.7 « L'étendue du poème n'est pas infinie » 3.3.8..
109	Quand les continents	3.4 L'Odyssée de la Relation 3.5 L'épopée des Longoués et des Béluses 3.6 Trois poètes pour dire le monde
Erres		ERRES : de l'Un à l'Autre de la Relation, intertextualité
117	Cette cabane était engloutie	4.1 Le monisme vitaliste de Deleuze et Guattari 4.1.1 Vitalisme ontique

		4.1.2 Critique du langage
		4.1.3 Héritage d'Ontologies Cosmologiques: vers une échologie ?
		4.1.4 Rhizome contre racine-souche unique
		4.1.5 Nomadisme-errance
		4.1.6 Le corps sans organes
		4.1.7 Paysage-histoire ou géophilosophie
121	Une des plus immédiates façons	4.2 La relation à Hegel
		4.2.1 Un rapport ambigu
		4.2.2 Dépassement-remplacement d'Hegel
		4.2.3 Dialectique du maître et de l'esclave
		4.2.4 Paysage-histoire contre Histoire de l'Esprit
		4.2.5 Poésie et philosophie
		4.2.6 Limites de cette refondation
128	La route de Balata (p.128)	4.3 Après le détour au pays de l'Un, <i>Retour au pays natal</i> Error! Bookmark not defined.
		4.4 La poétique politique de la négritude d'Aimé Césaire Error! Bookmark not defined.
Vires		Conclusion
141	De l'ancien morne de Bézaudin. (p.141)	Epilogue
L'obscur de l'étendue		Retour à la poésie, oubli du concept
153	Récitations pour Mahmoud ... Darwich (p. 153)	

2. FRIEDRICH NIETZSCHE

FOU SEULEMENT ! POÈTE SEULEMENT !

Dans l'air clarifié,
quand déjà la consolation de la rosée
descend sur la terre,
invisible, sans qu'on l'entende,
car la rosée consolatrice porte
des chaussures fines, comme tous les doux consolateurs --
songes-tu alors, songes-tu, cœur chaud,
combien tu avais soif jadis
soif de larmes divines, de gouttes de rosée,
altéré et fatigué, combien tu avais soif,
puisque, dans l'herbe, sur des sentes jaunies,
les rayons du soleil couchant, méchamment,
au travers des arbres noirs, couraient autour de toi,
des rayons ardents et malicieux.

" Le prétendant de la *vérité* ? Toi ? -- ainsi se moquaient-ils --
Non ! Poète seulement !
une bête rusée, sauvage, rampante,
qui doit mentir,
qui doit mentir sciemment, volontairement,
envieuse de butin,
masquée de couleurs,
masque pour elle-même,
butin pour elle-même,
cela -- le prétendant de la vérité ?...

Non ! Fou seulement ! Poète seulement !
parlant en images colorées,
criant sous un masque multicolore de fou,
errant sur des mensongers ponts de paroles,
sur des arcs-en-ciel mensongers,
parmi de faux ciels
errant, planant çà et là, --
fou *seulement* ! poète *seulement* !

Cela -- le prétendant de la vérité ?...
ni silencieux, ni rigide, lisse et froid,
changé en image,
en statue divine,
ni placé devant les temples,
gardien de seuil d'un Dieu :
non ! ennemi de tous ces monuments de la vertu,
plus familier de tous les déserts que de l'entrée des temples,
plein de chatteries téméraires,
sautant par toutes les fenêtres,
vlan ! dans tous les hasards,

reniflant d'envie et de désirs !
Ah ! toi qui cours dans les forêts vierges,
parmi les fauves bigarrés,
bien portant, colorié et beau comme le péché,
avec les lèvres lascives,
divinement moqueur, divinement infernal, divinement sanguinaire,
que tu cours, sauvage, rampeur, *menteur*...

Ou bien, semblable à l'aigle qui regarde longtemps,
longtemps, le regard fixé dans les abîmes,
dans ses abîmes...
-- oh ! comme il plane en cercle,
descendant toujours plus bas,
au fond de l'abîme toujours plus profond ! --

Puis,
soudain,
d'un trait droit,
les ailes ramenées,
fondant sur des agneaux,
d'un vol subit, affamé,
pris d'appétit pour ces *agneaux*,
détestant toutes les âmes d'agneaux,
haineux de tout ce qui a le regard
vertueux, l'œil de la brebis, la laine frisée,
de tout ce qui est stupide et bienveillant comme l'agneau.

Tels sont,
semblables à l'aigle et la panthère,
les désirs du poète,
tels sont tes désirs, entre mille masques,
toi qui es fou, toi qui es poète ?...
Toi qui vis l'homme,
tel *Dieu*, comme un *agneau* --,
Déchirer Dieu dans l'homme,
comme l'agneau dans l'homme,
rire en le déchirant --
Ceci, ceci est ta félicité,
La félicité d'un aigle et d'une panthère,
la félicité d'un poète et d'un fou ! "...

Dans l'air clarifié,
quand déjà le croissant de la lune
glisse ses rayons verts,
envieusement, parmi la pourpre du couchant :
-- ennemi du jour,
glissant à chaque pas, furtivement,
devant les bosquets de roses,
jusqu'à ce qu'ils s'effondrent
pâles dans la nuit :

ainsi suis-je tombé moi-même jadis
de ma folie de vérité,
de mes désirs du jour,
fatigué du jour, malade de lumière,
-- je suis tombé plus bas, vers le couchant et l'ombre :
par une vérité
brûlé et assoiffé
-- t'en souviens-tu, t'en souviens-tu, cœur chaud,
comme alors tu avais soif ? --
*Que je sois banni
de toute vérité !
Fou seulement ! Poète seulement !*

Ce paysage dissimule son sens, mais il en a un que l'on aimerait deviner: où que je regarde, je lis des mots et des suggestions de mots, mais je ne sais où commence la phrase qui résout l'énigme de toutes ces suggestions, et j'attrape le torticolis à essayer de voir s'il faut lire à partir d'ici ou à partir de là. C'était le soir, une odeur de sapins déferlait, on voyait des montagnes grises à travers, en haut brillait la neige. Un ciel bleu, rasséréné, s'étendait au-dessus.

—Ces choses-là, nous ne les voyons jamais telles qu'elles sont, nous les recouvrons toujours d'une fine membrane psychologique —c'est alors celle-ci que nous voyons. Des sentiments hérités, des états de ces objets de la nature. Nous voyons quelque chose de nous-mêmes— dans ce sens, ce monde aussi est notre représentation. Forêts, montagnes, ne sont pas seulement des concepts, ils sont notre expérience et notre histoire, une part de nous-mêmes. (Friedrich Nietzsche)

La troisième partie voit ainsi Zarathoustra vaincre la pesanteur de la pensée la plus lourde, l'Éternel Retour, et ce sont ses animaux qui formulent la pensée dont il est accablé :

« — "O Zarathoustra, dirent alors les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, ce sont les choses elles-mêmes qui dansent : tout vient et se tend la main, et rit, et s'enfuit — et revient. Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l'existence se poursuit éternellement. Tout se brise, tout s'assemble à nouveau ; éternellement se bâtit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; l'anneau de l'existence se reste éternellement fidèle à lui-même. » Tout va, tout revient; éternellement tourne la roue de l'être. Tout meurt, tout refleurit, éternellement se poursuit l'année de l'être. Tout se sépare, tout se salue de nouveau; l'anneau de l'être se reste éternellement fidèle à lui-même. À chaque instant l'être commence; autour de chaque Ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est le sentier de l'éternité.

Zarathoustra prend alors conscience qu'il est celui qui enseigne l'Éternel Retour, et que ceci est son destin et également son plus grand danger :

« Ainsi — finit le déclin de Zarathoustra. »

Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra* cité dans *La Terre, le Feu, l'Eau et les Vents, une Anthologie du Tout-Monde*, pages 240-242.

3. DELEUZE ET GUATTARI

C'est curieux, comme l'arbre a dominé la réalité occidentale et toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l'anatomie, mais aussi la gnoséologie, la théologie, l'ontologie, toute la philosophie... : le fondement-racine, *Grund, roots et foundations*. L'Occident a un rapport privilégié avec la forêt, et avec le déboisement ; les champs conquis sur la forêt sont peuplés de plantes à graines, objet d'une culture de lignées, portant sur l'espèce et de type arborescent ; l'élevage à son tour, déployé sur jachère, sélectionne des lignées qui forment toute une arborescence animale. L'Orient présente une autre figure : le rapport avec la steppe et le jardin (dans d'autres cas, le désert et l'oasis), plutôt qu'avec la forêt et le champ ; une culture de tubercules qui procède par fragmentation de l'individu ; une mise à l'écart, une mise entre parenthèses de l'élevage confiné dans des espaces clos, ou repoussé dans la steppe des nomades. Occident, agriculture d'une lignée choisie avec beaucoup d'individus variables ; Orient, horticulture d'un petit nombre d'individus renvoyant à une grande gamme de "clones". N'y a-t-il pas en Orient, notamment en Océanie, comme un modèle rhizomatique qui s'oppose à tous égards au modèle occidental de l'arbre ? Haudricourt y voit même une raison de l'opposition entre les morales ou les philosophies de la transcendance, chères à l'Occident, celles de l'immanence en Orient : le Dieu qui sème et qui fauche, par opposition au Dieu qui pique et déterre (la piqure contre la semaille). Transcendance, maladie proprement européenne. Et ce n'est pas la même musique, la terre n'y a pas la même musique. Et ce n'est pas du tout la même sexualité : les plantes à graines, même réunissant les deux sexes, soumettent la sexualité au modèle de la reproduction ; le rhizome au contraire est une libération de la sexualité non seulement par rapport à la reproduction, mais par rapport à la génitalité. Chez nous, l'arbre s'est planté dans les corps, il a durci et stratifié même les sexes. Nous avons perdu le rhizome ou l'herbe. Henry Miller : "La Chine est la mauvaise herbe dans le carré de choux de l'humanité. (...) La mauvaise herbe est la Némésis des efforts humains. De toutes les existences imaginaires que nous prêtons aux plantes, aux bêtes et aux étoiles, c'est peut-être la mauvaise herbe qui mène la vie la plus sage. Il est vrai que l'herbe ne produit ni fleurs, ni porte-avions, ni Sermons sur la montagne. Mais en fin de compte c'est toujours l'herbe qui a le dernier mot. En fin de compte tout retourne à l'état de Chine. C'est ce que les historiens appellent communément les ténèbres du Moyen Age. Pas d'autre issue que l'herbe. (...) L'herbe n'existe qu'entre les grands espaces non cultivés. Elle comble les vides. *Elle pousse entre*, et parmi les autres choses. La fleur est belle, le chou est utile, le pavot rend fou. Mais l'herbe est débordement, c'est une leçon de morale." - De quelle Chine parle Miller, de l'ancienne, de l'actuelle, d'une imaginaire, ou bien d'une autre encore qui ferait partie d'une carte mouvante ?

Il faudrait faire une place à part à l'Amérique. Bien sûr, elle n'est pas exempte de la domination des arbres et d'une recherche des racines. On le voit jusque dans la littérature, dans la quête d'une identité nationale, et même d'une ascendance ou généalogie européennes (Kérouac repart à la recherche de ses ancêtres). Reste que tout ce qui s'est passé d'important, tout ce qui se passe d'important procède par rhizome américain : beatnik, underground, souterrains, bandes et gangs, poussées latérales successives en connexion immédiate avec un dehors. Différence du livre américain avec le livre européen, même quand l'américain se met à la poursuite des arbres. Différence dans la conception du livre. "*Feuilles d'herbe*". Et ce ne sont pas en Amérique les mêmes directions : c'est à l'Est que se font la recherche arborescente et le retour au vieux monde. Mais l'Ouest rhizomatique, avec ses Indiens sans ascendance, sa limite toujours fuyante, ses frontières mouvantes et déplacées. Toute une "carte" américaine à l'Ouest, où même les arbres font rhizome. L'Amérique a inversé les directions : elle a mis son orient à l'ouest, comme si la terre était devenue ronde précisément en Amérique ; son Ouest est la frange même de l'Est. (Ce n'est pas l'Inde, comme croyait Haudricourt, qui fait l'intermédiaire entre l'Occident et l'Orient, c'est l'Amérique qui fait pivot et mécanisme d'inversion). La chanteuse américaine Patti Smith chante la bible du dentiste américain : ne cherchez pas de racine, suivez le canal...

N'y aurait-il pas aussi deux bureaucraties, et même trois (et plus encore) ? La bureaucratie occidentale : son origine agraire, cadastrale, les racines et les champs, les arbres et leur rôle de frontières, le grand recensement de Guillaume le Conquérant, la féodalité, la politique des rois de France, asseoir l'État sur la propriété, négocier les terres par la guerre, les procès et les mariages. Les rois de France choisissent le lys, parce que c'est une plante à racines profondes accrochant les talus. Est-ce la même chose en Orient ? Bien sûr, c'est trop facile de présenter un Orient de rhizome et d'immanence ; mais l'État n'y agit pas d'après un schéma d'arborescence correspondant à des classes préétablies, arbrifiées et enracinées ; c'est une bureaucratie de canaux, par exemple le fameux pouvoir hydraulique à "propriété faible", où l'État engendre des classes canalisantes et canalisées (cf. ce qui n'a jamais été réfuté dans les thèses de Wittfogel). Le despote y agit comme fleuve, et non pas comme une source qui serait encore un point, point-arbre ou racine ; il épouse les eaux plus qu'il ne s'assied sous l'arbre ; et l'arbre de Bouddha devient lui-même rhizome ; le fleuve de Mao et l'arbre de Louis. Là encore l'Amérique n'a-t-elle pas procédé comme intermédiaire ? Car elle agit à la fois par exterminations, liquidations internes (non seulement les Indiens, mais les fermiers, etc.) et par poussées successives externes d'immigrations. Le flux du capital y produit un immense canal, une quantification de pouvoir, avec des "quanta" immédiats où chacun jouit à sa façon dans le passage du flux-argent (d'où le mythe-réalité du pauvre qui devient milliardaire pour redevenir pauvre) : tout se réunit ainsi dans l'Amérique, à la fois arbre et canal, racine et rhizome. Il n'y a pas de capitalisme universel et en soi, le capitalisme est au croisement de toutes sortes de formations, il est toujours par nature néo-capitalisme, il invente pour le pire, sa face d'orient et sa face d'occident, et son remaniement des deux.

Nous sommes en même temps sur une mauvaise voie, avec toutes ces distributions géographiques. Une impasse, tant mieux. S'il s'agit de montrer que les rhizomes ont aussi leur propre despotisme, leur propre hiérarchie, plus durs encore, très bien, car il n'y a pas de dualisme, pas de dualisme ontologique ici et là, pas de dualisme axiologique du bon et du mauvais, pas de mélange ou de synthèse américaine. Il y a des nœuds d'arborescence dans les rhizomes, des poussées rhizomatiques dans les racines. Bien plus, il y a des formations despotiques, d'immanence et de canalisation, propres aux rhizomes. Il y a des déformations anarchiques dans le système transcendant des arbres, racines aériennes et tiges souterraines. Ce qui compte, c'est que l'arbre-racine et le rhizome-canal ne s'opposent pas comme deux modèles : l'un agit comme modèle et comme calque transcendants, même s'il engendre ses propres fuites ; l'autre agit comme processus immanent qui renverse le modèle et ébauche une carte, même s'il constitue ses propres hiérarchies, même s'il suscite un canal despotique. Il ne s'agit pas de tel ou tel endroit sur la terre, ni de tel moment dans l'histoire, encore moins de telle ou telle catégorie dans l'esprit. Il s'agit du modèle, qui ne cesse pas de s'ériger et de s'enfoncer, et du processus qui ne cesse pas de s'allonger, de se rompre et reprendre. Autre ou nouveau dualisme, non. Problème de l'écriture : il faut absolument des expressions anexactes pour désigner quelque chose exactement. Et pas du tout parce qu'il faudrait passer par là, et pas du tout parce qu'on ne pourrait procéder que par approximations : l'anexactitude n'est nullement une approximation, c'est au contraire le passage exact de ce qui se fait. Nous n'invoquons un dualisme que pour en récuser un autre. Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle. Il faut à chaque fois des correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. Arriver à la formule magique que nous cherchons tous PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer.

Résumons les caractères principaux d'un rhizome : à la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au Multiple. Il n'est pas l'Un qui devient deux, ni même qui deviendrait directement trois, quatre ou cinq, etc. Il n'est pas un multiple qui dérive de l'Un, ni auquel l'Un s'ajouterait ($n + 1$). Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes, Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde, Il constitue des multiplicités linéaires à n dimensions, sans sujet ni objet, étalables sur un plan

de consistance, et dont l'Un est toujours soustrait ($n - 1$). Une telle multiplicité ne varie pas ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser. A l'opposé d'une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoque entre ces positions, le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi ligne de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature. On ne confondra pas de telles lignes, ou linéaments, avec les lignées de type arborescent, qui sont seulement des liaisons localisables entre points et positions. A l'opposé de l'arbre, le rhizome n'est pas objet de reproduction : ni reproduction externe comme l'arbre-image, ni reproduction interne comme la structure-arbre. Le rhizome est une antigénéalogie. C'est une mémoire courte, ou une antimémoire. Le rhizome procède par variation, expansion, conquête, capture, piquûre. A l'opposé du graphisme, du dessin ou de la photo, à l'opposé des calques, le rhizome se rapporte à une carte qui doit être produite, construite, toujours démontable, connectable, renversable, modifiable, à entrées et sorties multiples, avec ses lignes de fuite. Ce sont les calques qu'il faut reporter sur les cartes et non l'inverse. Contre les systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et liaisons préétablies, le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états. Ce qui est en question dans le rhizome, c'est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l'animal, avec le végétal, avec le monde, avec la politique, avec le livre, avec les choses de la nature et de l'artifice, tout différent du rapport arborescent : toutes sortes de "devenirs".

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, en introduction de *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie 2*, cité dans *La Terre le Feu, l'Eau et les Vents, une Anthologie du Tout-Monde*, pages 155-159.

4. AIMÉ CÉSAIRE

CAHIER D'UN RETOUR AU PAYS NATAL

Me voici divisé des oasis fraîches de la fraternité ce rien pudique frise d'échardes dures cet horizon trop sûr tressaille comme un géôlier.

Ton dernier triomphe, corbeau tenace de la Trahison. Ce qui est à moi, ces quelques milliers de mortifères qui tournent en rond dans la calebasse d'une île et ce qui est à moi aussi, l'archipel arqué comme le désir inquiet de se nier, on dirait une anxiété maternelle pour protéger la ténuité plus délicate qui sépare l'une de l'autre Amérique ; et ses flancs qui secrètent pour l'Europe la bonne liqueur d'un Gulf Stream, et l'un des deux versants d'incandescence entre quoi l'Equateur funambule vers l'Afrique. Et mon île non-clôture, sa claire audace debout à l'arrière de cette polynésie, devant elle, la Guadeloupe fendue en deux de sa raie dorsale et de même misère que nous, Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité et la comique petite queue de la Floride où d'un nègre s'achève la strangulation, et l'Afrique gigantesquement chenillant jusqu'au pied hispanique de l'Europe, sa nudité où la Mort fauche à larges andains.

Et je me dis Bordeaux et Nantes et Liverpool et New York et San Francisco pas un bout de ce monde qui ne porte mon empreinte digitale et mon calcanéum sur le dos des gratte-ciel et ma crasse dans le scintillement des gemmes ! Qui peut se vanter d'avoir mieux que moi ? Virginie. Tennessee. Géorgie. Alabama Putréfactions monstrueuses de révoltes inopérantes, marais de sang putrides trompettes absurdement bouchées Terres rouges, terres sanguines, terres consanguines.

Ce qui est à moi aussi : une petite cellule dans le Jura, une petite cellule, la neige la double de barreaux blancs la neige est un géôlier blanc qui monte la garde devant une prison

Ce qui est à moi c'est un homme seul emprisonné de blanc c'est un homme seul qui défie les cris blancs de la mort blanche

(TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE) c'est un homme seul qui fascine l'épervier blanc de la mort blanche c'est un homme seul dans la mer inféconde de sable blanc c'est un moricaud vieux dressé contre les eaux du ciel<...>

Et vous savez le reste

Que 2 et 2 font 5 que la forêt miaule que l'arbre tire les marrons du feu que le ciel se lisse la barbe et cœtera et caetera...

Qui et quels nous sommes ? Admirable question !

A force de regarder les arbres je suis devenu un arbre et mes longs pieds d'arbre ont creusé dans le sol de larges sacs à venin de hautes villes d'ossements

à force de penser au Congo je suis devenu un Congo bruissant de forêts et de fleuves où le fouet claque comme un grand étendard l'étendard du prophète où l'eau fait likouala-likouala où l'éclair de la colère lance sa hache verdâtre et force les sangliers de la putréfaction dans la belle orée violente des narines.

Au bout du petit matin le soleil qui toussote et crache ses poumons

Au bout du petit matin un petit train de sable un petit train de mousseline un petit train de grains de maïs

Au bout du petit matin un grand galop de pollen un grand galop d'un petit train de petites filles un grand galop de colibris un grand galop de dagues pour défoncer la poitrine de la terre douaniers anges qui montez aux portes de l'écume la garde des prohibitions je déclare mes crimes et qu'il n'y a rien à dire pour ma défense.

Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, cité dans *La Terre le Feu, l'Eau et les Vents, une Anthologie du Tout-Monde* aux pages 99-103.

"I am a failed poet"

William Faulker, cité dans *La Terre le Feu, l'Eau et les Vents, une Anthologie du Tout-Monde*, page 103, en dessous de la citation de Césaire.

VITA

David Llorca, a native of Chambéry, France, received his bachelor's degree in Philosophy at the University Marc Bloch of Strasbourg II, France in 2005. Thereafter, he taught French in Centre College, Kentucky and in New Iberia and Catahoula elementary schools in Louisiana. After he obtained a Master's Degree in Didactics of French for foreigners and Interculturality from the University René Descartes of Paris V, France in June 2009, he applied and was accepted to the program of French Studies at Louisiana State University. He will receive his PhD degree in May 2016 and plans to continue teaching French and the Humanities in an American university.